DIE GERICHTS- UND VERGELTUNGSAUSSAGEN BEI PAULUS.

EINE TRADITIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades

der Theologischen Fakultät der

Georg-August-Universität zu Göttingen

vorgelegt von

Ernst Synofzik
aus Salzgitter

1973

Göttingen 1972

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41534919_0036

Fotodruck: ANDREAS FUNKE, Offsetdruck
34 Göttingen . Wendenstraße 5b

DIE GERICHTS- UND VERGELTUNGSAUSSAGEN BEI PAULUS. EINE TRADITIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

Dissertation

zur

Erlangung des Doktorgrades

der

Theologischen Fakultät

der

Georg-August-Universität

zu

Göttingen

vorgelegt

von

ERNST SYNOFZIK

aus

Salzgitter

Göttingen 1972

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Referent: Landesbischof Prof D. Eduard Lohse

Korreferent: Prof. D. Hans Conzelmann

Tag der mündlichen Prüfung: 3. Februar 1973

Inhaltsverzeichnis Seite

1. Einleitung 1

2. Die eschatologischen Aussagen in den paulinischen Danksagungen, Gebetswünschen und Lobsprüchen 15

2.1 Der eschatologische Ausblick als Stilelement der Danksagungen 15

2.2 Die traditionelle Sprache der eschatologischen Aussagen innerhalb der Danksagungen 18
(1.Kor 1,7b-9 - S.19; Phil 1,6.10f - S.22; 1.Thess 2,19f - S.24; 1.Thess 3,13 - S.26; Phlm 6 - S.28; 2.Kor 1,9f - S.29; 2.Kor 1,13f - S.31)

2.3 Die traditionelle Sprache der eschatologischen Gebetswünsche und Lobsprüche 33
(1.Thess 5,23f - S.34; 1.Kor 10,13 - S.35; Röm 16,20 - S.35; Phil 4,19f - S.36; Gal 1,4f - S.37; 2.Kor 2,14-16 - S.41)

2.4 Die Funktion des eschatologischen Ausblickes in den Danksagungen, Gebetswünschen und Lobsprüchen 34

3. Die Gerichtsansagen in polemischen Texten 46

3.1 Die Gerichtsansage als Topos der Gegnerpolemik 46
(2.Kor 11,15b - S.46; Phil 3,19a - S.48; Gal 5,10b - S.50; Phil 1,28a - S.51; Röm 3,8c - S. 53; 1.Thess 2,16c - S.55; 1.Kor 3,17; 14,38 - S.57)

3.2 Der Zusammenhang von polemischer Gerichtsansage und Fluchformel 59

4. Die Vergeltungs- und Gerichtsaussagen in der aktuell-persönlichen Paränese 63

4.1 Die Abwehr des zwischenmenschlichen Gerichtes durch den Gedanken des eschatologischen Gerichtes 63

4.1.1 1.Kor 3,3-17 63
4.1.2 1.Kor 4,1-5 70
4.1.3 Gal 6,1-5 73
4.1.4 Röm 14,1-23 76
4.1.5 Röm 12,19f 84

4.2 Das gegenwärtige Züchtigungsgericht als Ersatz für das eschatologische Gericht 87
4.2.1 1.Kor 11,27-34 87
4.2.2 1.Kor 5,1-13 98

4.3 Die eschatologisch begründete Richterfunktion der Christen - 1.Kor 6,1-6 105

4.4 Die positive Vergeltung als Begründung der Paränese 110

5. Die Vergeltungs- und Gerichtsaussagen in der allgemeinen Paränese 123

5.1 Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen in Verbindung mit den (Tugend-) und Lasterkatalogen 123
5.2 Der Vergeltungsgedanke im soteriologischen Einst-Jetzt-Schema 131
Exkurs: Die Vergeltungs- und Gerichtsaussagen in den deuteropaulinischen Haustafeln 137
5.3 Der Vergeltungs- und Gerichtsgedanke als Begründung sonstiger allgemeiner Paränesen 140
5.3.1 Gal 6,7-10 140
5.3.2 2.Kor 5,9f 143

6. Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen im Zusammenhang des paulinischen Rechtfertigungskerygmas 151

6.1 Das Zorngericht Gottes über Heiden und Juden in Röm 1,18-3,20 151

6.1.1 Gedankengang und Kontext von Röm 1,18-3,20 151
6.1.2 Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen in Röm 1,18-32 152
6.1.3 Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen in Röm 2 155
6.1.4 Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen in Röm 3,1-20 164

6.2 Das Zorngericht Gottes und das paulinische Kerygma von der Gerechtigkeit Gottes 168

7. Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen in christologischen Texten 178

7.1 Der Gerichts- und Vergeltungsgedanke im Missionskerygma der hellenistischen Urgemeinde 178

7.2 Der Gerichtsgedanke im christologischen Kerygma der hellenistischen Urgemeinde (1.Thess 5,9f - S.189; Phil 3,20b - S.191) 188

7.3 Die Verarbeitung des Gerichtsgedankens des urgemeindlichen christologischen Kerygmas durch Paulus (Röm 5,9f - S.193; Röm 5,12-21 - S.195; Röm 8,31-39 - S.200) 193

8. Die Aufnahme traditioneller Vergeltungs- und Gerichtsaussagen durch Paulus und ihr Ort innerhalb der paulinischen Theologie - Zusammenfassung 207

8.1 Die Frage nach der Einheitlichkeit der paulinischen Gerichts- und Vergeltungsaussagen 207

8.2 Die Rezeption von traditionellen Gerichts- und Vergeltungsaussagen durch Paulus 209

8.3 Der Ort der Gerichts- und Vergeltungsaussagen innerhalb der paulinischen Eschatologie, Paränese und Soteriologie 211

Abkürzungen - Literaturverzeichnis 216

1. Einleitung

Von jeher beschäftigt die Paulusexegese das Problem, wie sich die zahlreichen Gerichts- und Vergeltungsaussagen des Paulus mit dem für ihn so wichtigen Kerygma von der iustificatio sola fide et gratia vereinbaren lassen. Bilden beide Aussagenkomplexe eine nicht wegzudiskutierende Antinomie im paulinischen Denken? Handelt es sich bei den Gerichts- und Vergeltungsaussagen um einen "jüdischen Rest" aus der vorchristlichen Zeit des Paulus, ohne eigentliche Bedeutung für seine Verkündigung des Evangeliums? Wie läßt sich also das Verhältnis von Gericht, insbesondere des Gerichtes nach Werken, zur Rechtfertigung "nicht aufgrund von Gesetzeswerken, sondern (allein) durch den Glauben an Jesus Christus" (Gal 2,16; Röm 3,28) bestimmen?

Um diese Frage einer Beantwortung näherzubringen, gehe ich zunächst von H. Brauns Hallenser Dissertation aus dem Jahre 1930 aus[1]. Gegenstand dieser, die ältere Forschung aufarbeitenden und für alle neueren Arbeiten grundlegenden Untersuchung ist der paulinische Gerichtsgedanke in seinem Verhältnis zur Rechtfertigungslehre. Die vorliegende Abhandlung wird sich darum sehr oft mit den von H. Braun gegebenen Lösungen auseinandersetzen.

Es scheint mir unmöglich zu sein, über die beiden folgenden Thesen von H. Braun hinauszukommen: 1. Grundsätzlich hat der Gerichtsgedanke einen legitimen Ort innerhalb der paulinischen Theologie und stellt darum keinen unüberwundenen "jüdischen Rest" dar[2]. Denn Paulus nimmt den Gerichtsgedanken an so zahlreichen Stellen und in so verschiedenen Zusammenhängen seiner Briefe auf, ja radikalisiert ihn sogar im Vergleich

---

1) Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus, Leipzig 1930.
2) H. Braun, a.a.O., S. 92.

zum Judentum hinsichtlich der Strenge des Verfahrens, der Höhe der Forderungen und der Art der Vergeltung[1].

2. Eine völlige systematisierende Vereinigung von Gerichts- und Rechtfertigungsaussagen unter einer die Zusammengehörigkeit beider bejahenden oder verneinenden Formel ist nicht möglich[2].

Abgewiesen werden darum von H. Braun[3] die in der Geschichte der Exegese auftauchenden Versuche, das Verhältnis von Gericht und Rechtfertigung bei Paulus wie folgt zu bestimmen:

a) als unausgeglichenen Widerspruch im Bewußtsein des Paulus[4];

b) der Gerichtsgedanke sei eine historisch zu erklärende Inkonsequenz in der theologischen Entwicklung des Paulus[5];

c) es handele sich um zwei verschiedene Vorstellungen, die jüdisch-nationale Werk- und Gerichtsvorstellung einerseits und der universale Rechtfertigungsglaube andererseits[6] oder um die mechanisch-eschatologische Vergeltung einerseits und die innerlich-religiöse Gesinnung andererseits[7]. Paulus habe jeweils die erstere überwunden, indem der Gerichtsgedanke vom Gottesgedanken von ihm getrennt wurde und Glaube wie Gnade ethisch verstanden worden sind;

d) die Aussagen vom Gericht nach den Werken seien eigentlich irreal oder hypothetisch zu verstehen, da Paulus in den ersten Kapiteln des Römerbriefes vom vorchristlichen Standpunkt aus argumentiere[8];

---

1) Siehe H. Braun, a.a.O., S. 44-59, insbesondere S.59,94.
2) H. Braun, a.a.O., S. 90.
3) A.a.O., S. 14-31, 89-92.
4) A. Deissmann, Paulus, S. 166f.
5) H.J. Holtzmann, Lehrbuch II, S. 224; O. Pfleiderer, Paulinismus, S. 280-282; A. Jülicher, Röm, S.288-290; A. Pott, Das Hoffen, S. 162; P. Feine, Das gesetzesfreie Evangelium, S. 73; W. Wrede, Paulus, S. 81.
6) A. Pott, a.a.O., S. 162.
7) G.P. Wetter, Der Vergeltungsgedanke, S. 70-80 und passim.
8) H. Lietzmann, Röm, zu 2,5-12; H. Lüdemann, Die Anthropologie, S. 206f.

e) das Gericht urteile nur über Stufen der Seligkeit, habe aber keine Bedeutung für Rechtfertigung oder Verdammung[1];

f) Recht fertigungs- und Gerichtsaussagen seien zu addieren, wobei entweder der Glaube synergistisch verstanden wird[2] oder der Akzent stärker auf die sittlichen Ermahnungen gelegt wird[3];

g) der Gerichtsgedanke diene nur dazu, die Notwendigkeit der Paränese einzuschärfen, wobei der für Paulus grundlegende Indikativ als das Ideal durch die Erfahrung der sündhaften Wirklichkeit der Christen einer Korrektur durch den Imperativ bedarf[4];

h) die Vereinbarkeit von Gerichts- und Vergeltungsaussagen ergebe sich dadurch, daß die Rechtfertigung nicht eschatologisch zu verstehen sei[5] oder daß die Aussagen über die künftige Rechtfertigung und das Jüngste Gericht durch die urchristliche Naherwartung zu verstehen sei[6].

H. Braun[7] bekennt sich zu der Auffassung, daß der Gerichtsgedanke bei Paulus die unaufgehobene Voraussetzung der Rechtfertigungslehre sei[8], in die Rechtfertigungslehre eingeordnet werden müsse, da Gott im Menschen das geforderte Werk schaffe und so die Erfüllung des göttlichen Willens durch den Menschen eingeschlossen sei[9]. Da Paulus zudem den jüdischen Gerichtsgedanken von seiner Rechtfertigungslehre her radikalisiert hat, kann H. Braun "ein grundsätzliches Ja zur

---

1) R. Kabisch, Eschatologie, S. 250-254; C. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, S. 130f; E. Kühl, Rechtfertigung auf Grund Glaubens, S. 20.
2) F.C. Baur, Vorlesungen, S. 177-182; F.F.T.L. Ernesti, Ethik, S. 126f; A. Titius, Paulinismus, S. 202-207.
3) R.A. Lipsius, Rechtfertigungslehre, S. 123f; A. Zahn, Das Gesetz, S. 67-71; H. Jacoby, Ethik, S. 270; B. Weiss, Lehrbuch, S. 396; Religion, S. 280-282; Theologie, S. 397; W. Lütgert, Die Liebe, S. 212-214; H. Weinel, Theologie, S. 260f, 375f.
4) E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen, S.100ff; P. Wernle, Christ und Sünde, S. 95ff, 133ff; vgl. A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II, S.228f; H. Windisch, Taufe und Sünde, S. 152f.

Zusammengehörigkeit von Gericht und Rechtfertigung sagen"[1]. Dieses Ja erfährt freilich sogleich eine gewichtige Einschränkung, da nur "der nicht paränetisch gefaßte Gerichtsgedanke durchaus Heimatrecht im Rahmen der paulinischen Theologie hat"[2]. Hingegen meint H. Braun "Inkonsequenzen, inadäquate Formulierungen, Reste einer atomistischen Ethik"[3] überall dort feststellen zu müssen, wo Paulus seine Paränese mit dem Hinweis auf die endgerichtliche Vergeltung begründet[4]. Den"Vorwurf lehrhafter Unausgeglichenheit" (S.64) erhebt H. Braun, wo Paulus ein unterschiedliches Gericht über Christen und Nicht-Christen voraussetzt (z.B. 1.Kor 5,5; 11,32), während er andernorts die Unparteilichkeit Gottes im Gericht betont[5]. So kann H. Braun für etliche Gerichtsparänesen im corpus Paulinum die These nicht gänzlich abweisen, daß es sich hier um ein letztlich nur geduldetes Restgut jüdischer Theologie handle[6], um ein "entlehntes pädagogisches Mittel" (S. 97), deren Verwendung H. Braun geschichtlich-biographisch mit der persönlichen Entwicklung des Paulus erklärt: "Sollte aber ein gelegentlicher Rückfall in den Tenor jüdischer Paränese uns wundern bei einem Manne, der die erste Hälfte seines Lebens wie kein anderer in den Voraussetzungen jüdischer Soteriologie gelebt hat?"[7]. Freilich

---

5) F. Godet, Röm, zu 2,6.
6) H.J. Holtzmann, Lehrbuch, S. 224f; P. Wernle, Christ und Sünde, S. 60-72.
7) A.a.O., S. 92-94.
8) Vgl. K. Oltmanns, ThBl 8, 1929, Sp. 110f; R. Bultmann, ThBl 8, 1929, Sp. 141.
9) H. Braun, a.a.O., S. 92; vgl. H. Cremer, Rechtfertigungslehre, S. 363-366; A. Schlatter, Glaube, S. 379-383; Theologie II, S. 346f und die Exegese Luthers und Calvins zu Röm 2.
1) A.a.O., S. 92.
2) Ebd.
3) A.a.O., S. 32, 52, 68, 70, 96-98.
4) Z.B. 1.Kor 3,8-15; 4,5; 2.Kor 5,10.
5) Z.B. Röm 2,2-11; vgl. E. von Dobschütz, Thess, Exkurs zu 2,19.
6) A.a.O., S. 93, 96-98.
7) A.a.O., S. 97, vgl. S. 32 und die oben S. 2 Anm.5-7 genannten Exegeten.

hütet sich H. Braun, aus diesem Zugeständnis weitreichende Schlüsse zu ziehen; denn der Gerichtsgedanke bildet ja nur ein Motiv unter vielen und darf nicht dazu führen, die wesentliche Zusammengehörigkeit von Gericht und Rechtfertigung zu ignorieren, die sich aus der Beziehung von Indikativ und Imperativ als Gabe und Forderung ergibt[1].

Es bleibt dennoch zu fragen, ob solche kritischen Urteile wie "Inkonsequenzen, inadäquate Formulierungen, gelegentlicher Rückfall in den Tenor jüdischer Paränese" mit Recht gegen Paulus erhoben werden dürfen, oder ob es nicht vielmehr notwendig ist, die scheinbare Unvereinbarkeit von Gerichts- und Rechtfertigungsaussagen bei Paulus anders zu interpretieren. Schon H. Brauns grundlegende Feststellung, daß sich bei Paulus Gericht und Rechtfertigung nicht terminologisch zusammendenken lassen[2], muß korrigiert werden; denn Paulus verwendet sehr wohl Gerichts- und Rechtfertigungsgedanken in gleichen Zusammenhängen[3]. Schon diese Tatsache ist ein Indiz dafür, daß Paulus die angebliche Unvereinbarkeit von Gericht und Rechtfertigung nicht als eine solche empfunden hat. Mit Recht spricht sich F.V. Filson[4] dafür aus, daß sich beide Vorstellungen nicht gegenseitig ausschließen und sich auch nicht mit dem Postulat einer chronologischen Entwicklung der Theologie des Paulus voneinander trennen lassen[5].

Leider erliegen die neueren Arbeiten zum Thema von C. Haufe[6] und von L. Mattern[7] durch ihr systematisie-

---

1) A.a.O., S. 98.
2) A.a.O., S. 32f; vgl. S. 93.
3) Röm 1,17f; 2,12f; 3,5f; 4,13-15; 5,9f.15-19; 6,20-23; 8,2.33f; 9,22-24; 1.Kor 4,4f; 2.Kor 3,7-9.
4) St. Paul's conception of recompense, Leipzig 1931, S. 127.
5) F.V. Filson, a.a.O., S. 134, sucht freilich die Lösung mittels eines doppelten Rechtfertigungsbegriffes, der die gegenwärtige forensische und die künftige geistlich-moralische Rechtfertigung enthält.
6) Die sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus, Halle 1957.
7) Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, Zürich-Stuttgart 1966.

rendes Vorgehen der Gefahr, das Verhältnis von Gericht und Rechtfertigung synergistisch zu lösen. Obwohl L. Mattern an der Arbeit von C. Haufe diese Gefahr erkennt und dessen verzerrende Paulusinterpretation mit Recht unter das Motto stellt: "Wer immer strebend sich bemüht, den wollen wir erlösen"[1], muß sich L. Mattern vor allem für den zweiten Teil ihrer Arbeit denselben massiven Vorwurf gefallen lassen.

L. Mattern fragt im ersten Teil ihrer Arbeit (S.123ff), ob ein Gericht über Christen möglich ist, und untersucht im zweiten Teil Paulustexte unter der These: Das Gericht über Christen urteilt, ob und wie der Christ Christ war. Aufgrund dieser an die Texte herangetragenen Fragestellung kommt L. Mattern zu der Annahme, daß es mehrere Arten des Gerichtes gebe: a) ein Vernichtungsgericht über Nicht-Christen, b) ein Gericht, das beurteilt, ob der Christ Christ war und c) ein Gericht, das beurteilt, wie der Christ Christ war. Abgesehen davon, daß Paulus nirgendwo zwischen solchen verschiedenen Formen des Gerichtes unterscheidet, ist es m.E. unsachgemäß, z.B. den Gerichtsgedanken in Phil 3,18f; 1.Kor 8,11 und Röm 14,15 gegen solche Menschen gerichtet zu sehen, die vom Glauben abgefallen sind; von einem Abfall ist weder an diesen Stellen noch in ihrem Kontext die Rede[2].

Somit erweist sich die Fragestellung, mit der L. Mattern des öfteren die Paulustexte befragt, als unsachgemäß. Folgenschwerer ist jedoch noch etwas anderes: De facto gibt L. Mattern die iustificatio impii

---

1) L. Mattern, a.a.O., S. 55 Anm. 12.
2) Ebenso merkwürdig ist es, daß L. Mattern Röm 2,5ff unter der Überschrift behandelt: Das Gericht urteilt, ob der Christ Christ war. Es wird zu untersuchen sein, ob sich der Gerichtsgedanke in Röm 2 gegen Christen richtet bzw. auf Christen zu beziehen ist.

sola gratia auf, trotz gegenteiliger verbaler Beteuerung[1]. Denn der unterschiedliche Ausgang des Gerichtes über die Christen richtet sich nach L. Mattern nach dem jeweiligen Standard des Christseins. Zwar wird bei diesem Gericht die Heilsfrage nicht tangiert, doch ergeht das abwägende Lohn- und Strafgericht über den Christen nach dem je verschiedenen Maß seines Christseins. "Denn gibt es Unterschiede im Christsein des Christen, dann ist damit auch die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Gerichts über das unterschiedliche Christsein gegeben"[2]. Daß bei diesem Lohn- und Strafgericht über das Christsein des Christen die Heilsfrage aufgrund der Rechtfertigung nur scheinbar geklärt ist, erweist die seltsam anmutende Bemessung und Steigerung des Christseins, die L. Mattern durch den Komparativ des Wortes "christlich" zum Ausdruck bringt: L. Mattern behauptet, "daß es bei Christen so etwas wie ein mehr oder weniger an Christsein gibt"[3]. Aus den Unheilsansagen im Rahmen der Lasterkataloge folgert L. Mattern:"Die Gemeinde lebt bereits christlich, Paulus fordert jedoch ein 'christlicher'"[4]. Aus der Fürbitte des Paulus um die Vollendung der Gemeinde ergibt sich die Forderung, "daß die Christen als Christen noch christlicher leben sollen"[5].

Da L. Mattern die Schwierigkeit ihrer Interpretation erkennt, versucht sie, dieses Lohn- und Strafgericht über das unterschiedliche Christsein des Christen, das als unterschiedliches Partizipieren am Werk Gottes

---

1) Vgl. S. 5.
2) A.a.O., S. 194.
3) Ebd.
4) A.a.O., S. 197.
5) A.a.O., S. 198; vgl. S. 200: "Paulus spricht vielmehr von 'mehr oder weniger Glauben'"; S. 201: "Wachsen im Glauben heißt, ein christlicheres Leben führen, heißt, das gute Werk besser tun"; vgl. auch S. 210.

verstanden wird, von dem Gericht abzurücken, das die Heilsfrage entscheidet. Für das Lohn- und Strafgericht über den Christen ist nach L. Matterns Meinung die Vorstellung eines Jüngsten Gerichtes nicht notwendig[1]. Es wird zu fragen sein, ob eine derartige Unterscheidung verschiedener Gerichtsarten möglich ist und wie etwa die Unheilsansagen im Rahmen der Lasterkataloge und die Fürbitten um die Vollkommenheit der Gemeinde zu interpretieren sind. L. Mattern muß zu dem obigen Ergebnis kommen, weil sie sämtliche paulinischen Gerichts- und Vergeltungsaussagen verschiedenen Inhaltes und in verschiedenem Kontext systematisch unter einer einheitlichen Formel zu vereinigen sucht. Dabei kann sie die Gefahr einer synergistischen Lösung des Verhältnisses von Gericht und Rechtfertigung nicht ganz ausschalten. Denn das sola gratia et fide wird aufgegeben, wo an einem unterschiedlichen Lohn- und Strafgericht nach dem Wertmaßstab: christlich, christlicher, am christlichsten festgehalten wird[2].

Bei diesem Stand der Forschung zum Problem der paulinischen Gerichts- und Vergeltungsaussagen ergibt sich für die hier vorgelegte Arbeit das folgende Vorgehen. Es ist nicht zweckmäßig, von einer übergeordneten einheitlichen systematischen Fragestellung auszugehen, da sonst die Gefahr besteht, die paulinischen Texte in eine ihnen nicht angemessene, von außen herangetragene Schablone zu pressen. Da von vielen Exegeten[3] die paulinischen Gerichtsaussagen als ein unüberwundener jüdischer Rest bei Paulus angesehen werden, ist es notwendig, die paulinischen Gerichts- und Vergeltungsaussagen auf dem Hintergrund des Judentums zu unter-

---

1) Vgl. a.a.O., S. 212.
2) Es ist weiterhin bezeichnend, daß eine Fülle von paulinischen Gerichtsaussagen in der Monographie von L. Mattern keine Berücksichtigung findet: Röm 1,18-32; 3,1-8; 4,15; 5,15-19; 1.Kor 3,17; 5,10-13; 16,22; 2.Kor 11,15; Gal 1,9f; 5,7ff; 1.Thess 4,6.
3) Dies gilt auch von H. Brauns Arbeit in eingeschränktem Umfang, nämlich für die Gerichtsparänesen.

suchen. Um nicht in den Fehler von L. Mattern zu verfallen, die Analyse der Gerichtsaussagen im Judentum für ihre Interpretation der Paulustexte kaum auszuwerten, geht die hier vorgelegte Arbeit traditionsgeschichtlich vor.

Die zahlreichen paulinischen Gerichts- und Vergeltungsaussagen werden unter rein formalem, nämlich formgeschichtlichem Gesichtspunkt geordnet und im einzelnen daraufhin befragt,

a) ob Paulus die Gerichtsaussage in seiner jüdischen oder christlichen Tradition vorgefunden hat,
b) ob Paulus die Gerichtsaussage einfach übernommen oder aber durch Zusätze bzw. durch seine Erörterung im Kontext interpretiert hat,
c) welche Funktion die Gerichtsaussage in ihrem jeweiligen Kontext hat,
d) welchen theologischen Ort die Gerichts- und Vergeltungsaussagen innerhalb des Gesamtkerygmas des Paulus, insbesondere seiner Rechtfertigungsverkündigung, haben.

Die den paulinischen Gerichtsaussagen zugrundeliegende jüdische und urchristliche Tradition soll nicht zusammenhängend, etwa unter dem Thema: Das Gericht in der jüdischen Apokalyptik, im Rabbinat und in der vorpaulinischen Urgemeinde, dargestellt werden[1)], sondern nur jeweils zur betreffenden Stelle erörtert werden. Auf eine ausführliche Begriffsuntersuchung verschiedener paulinischer Gerichtstermini

---

1) Vgl. die schon vorhandenen Abhandlungen über das Gericht und die Vergeltung im Judentum bzw. in den Evangelien: P. Volz, Jüdische Eschatologie; A.Marmorstein, Doktrine of merits; G.F. Moore, Judaism; siehe auch den Index bei Billerbeck. In den Evangelien: W. Pesch, Der Lohngedanke; O. Michel, Der Lohngedanke; G. Bornkamm, Der Lohngedanke.
L. Mattern schickt ihrer Abhandlung über das paulinische Gerichtsverständnis auf den ersten 50 Seiten eine zusammenfassende Darstellung über das Gerichtsverständnis im Judentum voran, wobei sie die apokalyptische Literatur (unter Beschränkung auf 4.Esr, syrBar und äthHen) und rabbinische Literatur getrennt

in einem gesonderten Abschnitt verzichte ich, weil die Analyse der Gerichtsbegriffe die Exegese der jeweiligen Stelle und ihres Kontextes voraussetzt und darum die Ergebnisse des exegetischen Teiles dieser Arbeit vorwegnehmen würde; statt dessen verweise ich auf die theologischen Lexika.

Daß die Gerichts- und Vergeltungsaussagen in dem paulinischen Kerygma fest verankert sind, zeigt schon ihr häufiges Vorkommen in den verschiedenen Zusammenhängen und formgeschichtlichen Einheiten der Paulusbriefe[1]: in Danksagungen, Gebetswünschen und Lobsprüchen, in polemischen Texten, die sich gegen Gegner innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinde richten, in der aktuell-persönlichen Paränese, die auf bestimmte Ereignisse in der betreffenden Gemeinde Bezug nimmt, in der allgemeinen Paränese, die sich generell an die christliche Gemeinde richtet, ohne Bezugnahme auf deren jeweilige Situation, und schließlich in den von Paulus übernommenen christologischen Formeln sowie in den lehrhaften Passagen des Römerbriefes, in denen Paulus seine Rechtfertigungsbotschaft entfaltet. Andererseits fällt auf, daß in den spezifisch eschatologischen Texten wie 1.Thess 4,13ff; 1.Kor 15 der Gedanke vom Jüngsten Gericht keine thematische Entfaltung findet, obgleich er sich gleichsam ad vocem eschata angeboten hätte[2]. Diese auffallende Tatsache wird zu erklären sein; doch wird man ihr

---

behandelt. In dieser Trennung der jüdischen Quellen und in ihren Ergebnissen fußt L. Mattern sehr stark auf D. Rösslers Untersuchung zum Gesetzes- und Geschichtsverständnis in der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie. L. Matterns Methode und Ergebnisse (s. bes. die Gegenüberstellung von Apokalyptik und Rabbinat auf S. 49f) müssen deswegen zweifelhaft bleiben, da D. Rösslers Thesen eine nicht unerhebliche Kritik erfahren haben: A. Nissen, NovTest 9, 1967, S. 241-278; H.D. Betz, ZThK 65, 1968, S. 257-270; vgl. das Referat über die Diskussion bei K. Koch, Ratlos, S. 80-84.

1) Für paulinisch halte ich die folgenden Briefe: Röm, 1.Kor, 2.Kor, Gal, Phil, 1.Thess, Phlm; des öfteren wird auch auf die Deuteropaulinen Kol und Eph verwiesen.

2) Zum Zusammenhang von 2.Kor 5,10 s.u.S. 143-145.

nicht allzuviel Gewicht beimessen, da die paulinischen Briefe Gelegenheitsschreiben sind und Paulus z.B. seine zentrale Botschaft von der Rechtfertigung auch nicht in allen Briefen thematisch entfaltet.

Im Folgenden werden die zahlreichen Gerichts- und Vergeltungsaussagen also unter der traditionsgeschichtlichen Fragestellung analysiert. Um die Funktion der jeweiligen Gerichtsaussage bestimmen zu können, ist es nötig, auch den Kontext in die Exegese einzubeziehen, zumal dieser z.T. die paulinische Interpretation der traditionellen Gerichtsaussage enthält. Der Aufbau der Arbeit ergibt sich aus den formgeschichtlichen Zusammenhängen, in denen die Gerichts- und Vergeltungsaussagen vorkommen.

Im ersten Kapitel werden die eschatologischen Aussagen der Danksagungen untersucht, die zwar nicht alle explizit den Gerichtsgedanken enthalten, aber dennoch aufgrund ihrer inhaltlichen Verwandtschaft insgesamt analysiert werden sollen. Mit der Fürbitte und den Gebetswünschen im Rahmen der Danksagungen eng verwandt sind die eschatologischen Gebetswünsche und Lobsprüche, die sich außerhalb der Danksagungen in den paulinischen Briefen finden. Sie sollen gleichfalls in dem ersten exegetischen Kapitel dieser Arbeit verhandelt werden und auf ihre inhaltliche Aussage wie ihre Funktion im Kontext befragt werden.

Sehr knapp formulierte Gerichtsansagen finden sich in polemischen Repliken, die Paulus gegen die Gegner seines Evangeliums innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinden richtet. Ihre Nähe zu den schärferen Fluchaussagen ist offenkundig.

Die beiden nächsten Kapitel befassen sich mit den Gerichts- und Vergeltungsaussagen in der paulinischen Paränese. Zwischen der aktuell-persönlichen Paränese, die einer bestimmten Gemeindesituation Rechnung trägt, und der allgemeinen Paränese, die für jede Gemeinde und in jedweder Situation Gültigkeit behält, meinte

ich unterscheiden zu müssen. Es lassen sich zunächst zahlreiche paulinische Texte unter dem leitenden Gesichtspunkt zusammenfassen, daß das zwischenmenschliche Gericht durch den Hinweis auf das künftige eschatologische Gericht abgewehrt wird[1]. Diese Textgruppe steht in einer gewissen Spannung zu 1.Kor 5,1-13; 11,17-34, wo Paulus zum innergemeindlichen Gericht aufruft, damit etliche Christen nicht dem kommenden Vernichtungsgericht anheimfallen. Die Aufforderung zur innergemeindlichen Schlichtung von Rechtsfällen kann Paulus in 1.Kor 6,1-8 mit der künftigen Richterfunktion der Christen begründen. Schließlich sollen in diesem Teil der Arbeit auch jene Stellen zur Sprache kommen, in denen Paulus den positiven Vergeltungsgedanken als paränetisches Motiv verwendet, indem er vom eschatologischen Lohn bzw. Ruhm des Apostels und der Gemeinde redet. - Hieran schließt sich die Untersuchung der Gerichts- und Vergeltungsgedanken in der allgemeinen Paränese an. Es fällt auf, daß sich im Rahmen von Lasterkatalogen stereotype Gerichtsansagen finden, die häufig in Kombination mit dem Einst-Jetzt-Schema und mit Taufaussagen begegnen. In einem Exkurs behandle ich die Gerichts- und Vergeltungsaussagen in den deuteropaulinischen Haustafeln des Kolosser- und Epheserbriefes, um dann abschließend auf die paränetische Verwendung der Gerichtsaussagen in Gal 6,7-10 und 2.Kor 5,10 einzugehen.

Das Problem, wie die Gerichtsaussagen im Zusammenhang des paulinischen Rechtfertigungskerygmas zu verstehen sind, verlangt eine Lösung. Denn die breite Entfaltung des Gerichtsgedankens im Römerbrief[2] erfordert eine Verhältnisbestimmung zur paulinischen

---

1) 1.Kor 3,3-17; 4,1-5; Gal 6,1-5; Röm 14,1-23 vgl. 1.Kor 8 und 10,23ff; Röm 12,19f.
2) 1,18-3,20; 5,9f.12-21; 6,21-23; 7,5f; 8,13.31-39; 9,22-24.

Botschaft von der iustificatio impii sola gratia et fide; diese soll zunächst anhand der Exegese von Röm 1,18-3,20 versucht werden.

Um die Gerichts- und Vergeltungsaussagen in christologischen Texten zu untersuchen, ist von dem Missionskerygma der hellenistischen Urgemeinde auszugehen, das im Neuen Testament allerdings nur in Spurenelementen zu fassen ist[1]. Die Gerichtsvorstellung des christologischen Kerygmas der Urgemeinde wird weiter in 1.Thess 5,9f und Phil 3,20 sichtbar. Die paulinische Verarbeitung dieses vor- bzw. außerpaulinischen Kerygmas zeigt sich besonders in Röm 5,9f sowie in der paulinischen Fassung der Adam-Christus-Typologie von Röm 5,12ff und schließlich in Röm 8,31-39.

Das zusammenfassende Schlußkapitel dieser Arbeit entfaltet zunächst die in den paulinischen Briefen enthaltenen Gerichts- und Vergeltungsaussagen inhaltlich unter der Frage der Einheitlichkeit. Im Rückblick auf die behandelten Paulustexte ist sodann darzustellen, wie Paulus traditionelle Gerichtsaussagen rezipiert und interpretiert hat. Von dieser exegetischen Grundlage aus kann abschließend eine Beantwortung der systematischen Frage versucht werden, welchen Stellenwert und welche Funktion die Vergeltungs- und Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Theologie, d.h. seiner Eschatologie, Paränese und Soteriologie haben.

Vielleicht lassen sich auf diese Weise die in der Forschung immer noch offenen Fragen einer Klärung näher bringen: Bilden die paulinischen Gerichtsaussagen (insgesamt oder teilweise) ein Relikt jüdischer

---

1) 1.Thess 1,9f; Röm 1,18ff; vgl. Act 17,30f; Hebr 6,1f und die Gerichtsansagen in den Lasterkatalogen.

Theologie aus der vorchristlichen Zeit des Paulus oder sind sie von ihm in seine Theologie integriert worden? Falls man von einer Integration auszugehen hat, wie ist dann das Verhältnis der Gerichts- und Vergeltungsaussagen, insbesondere solcher, die sich auf die Christen beziehen, zur Rechtfertigungsbotschaft, zu den sonstigen Begründungen der paulinischen Paränese und den übrigen eschatologischen Aussagen des Paulus zu bestimmen.

2. Die eschatologischen Aussagen in den paulinischen Danksagungen, Gebetswünschen und Lobsprüchen

2.1 Der eschatologische Ausblick als Stilelement der Danksagungen

Nach der gründlichen Untersuchung zum paulinischen Briefformular von O. Roller (1933)[1] hat P. Schubert (1939)[2] sein Interesse speziell den paulinischen Danksagungen gewidmet, so daß ich mich zunächst auf dessen Ergebnisse stützen kann. P. Schubert analysiert die Einleitungsformeln der Danksagungen genau und ermittelt aufgrund ihrer Formuntersuchung zwei Danksagungstypen bei Paulus: Typ I als die ausgearbeitete Form schließt an das einleitende εὐχαριστῶ - εὐχαριστοῦμεν ein oder mehrere Partizipien mit folgenden Final- und Konsekutivsätzen an (Phil; 1. Thess; Phlm; Kol). Typ II als die einfachere Form läßt (unter Auslassung der Partizipien) auf εὐχαριστῶ einen ὅτι-Satz und einen Konsekutivsatz folgen (Röm; 1. Kor; 2. Thess)[3].

Die Untersuchung P. Schuberts grob zusammenfassend, läßt sich sagen, daß Paulus seine Danksagungen mit einer stereotypen Einleitungsformel beginnen läßt, die seinen inständigen Dank gegen Gott und sein Gedenken an die Briefempfänger zum Ausdruck bringen soll.

---

1) Das Formular der paulinischen Briefe, Stuttgart 1933.
2) Form and function of the Pauline thanksgivings, Berlin 1939.
3) P. Schuberts Annahme (S. 35), daß Typ I die mehr intimen, Typ II dagegen die weniger persönlichen Briefe charakterisiere, kann nicht aufrechterhalten werden; denn es ist nicht einzusehen, weshalb z.B. der Kolosserbrief in einem persönlicheren Stil geschrieben sein sollte als der 1. Korintherbrief. Wenn man schon auf das persönliche Verhältnis des Autors zu den Briefempfängern aufgrund der in den Danksagungen enthaltenen Aussagen schließen will, so muß der gesamte Inhalt der Danksagungen einbezogen werden; die Beschränkung auf die Einleitungsformel genügt nicht.

Diese Einleitungsformel lautet in ihrer aus beiden Typen harmonisierten Fassung: εὐχαριστῶ (-οῦμεν) τῷ θεῷ πάντοτε (ἀδιαλείπτως) περὶ (ὑπὲρ) ὑμῶν μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου ἀκούων τὴν ἀγάπην ... ὅτι (ὅπως, ἵνα) κτλ.

Für die paulinischen Danksagungen ist jedoch nicht nur die wiederkehrende Einleitungsformel charakteristisch. Darüber hinaus läßt sich zeigen, daß die von Paulus am Beginn seiner Briefe verwendete Gattung der Danksagung aus einem bestimmten inhaltlichen Aufbauschema besteht, das die folgenden Elemente enthält:

1. Die Einleitungsformel, die den Dank des Paulus gegen Gott und sein Gedenken an die Briefempfänger zum Ausdruck bringt:
   Röm 1,8a; 1.Kor 1,4a; Phil 1,3f; 1.Thess 1,2; 2,13; 3,9; Phlm 4; vgl. Kol 1,3; Eph 1,16; 2.Thess 1,3a; 2,13.
2. Der Gegenstand des Dankes ist der "Glaubensstand" der Gemeinde:
   Röm 1,8b; 1.Kor 1,4b-7a; Phil 1,5; 1.Thess 1,3-5; Phlm 5f; vgl. Kol 1,4-6 ; Eph 1,15; 2.Thess 1,3b-4.
3. Der Verweis auf das Heilshandeln Gottes:
   (Röm 1,9b); 1.Kor 1,9; Phil 1,6; vgl. Kol 1,12-20; Eph 1,20-23; vgl. ferner Gal 1,4f anstelle einer Danksagung.
4. Mitteilungen über die besonderen Beziehungen zwischen Paulus und den Briefempfängern:
   (Röm 1,9-13 vgl. Nr.5); Phil 1,7; 1.Thess 1,6-9; 2,1-12; 3,1-8; vgl. Kol 1,7f; ferner 2.Kor 1,8f.
5. Der Ausdruck des Wunsches, die Briefempfänger zu sehen:
   Röm 1,9-13; Phil 1,8; 1.Thess 2,17f; 3,6.10; vgl. 2.Kor 1,12-2,4.12ff.
6. Die Fürbitte für die Briefempfänger:
   (Röm 1,11); Phil 1,9-11; 1.Thess 3,10-13; Phlm 6f; vgl. Kol 1,9-11; 2.Thess 1,11f.

7. Der eschatologische Ausblick:
1.Kor 1,7b-9; Phil 1,6.10b-11; 1.Thess 1,3.10; 2,12.19f; 3,13; Phlm 6; vgl. Kol 1,5.12-14.22f; Eph 1,18.21; 2.Thess 2,16f; ferner 1.Petr 1,3ff; 2.Kor 1,9f.13f.21f; 2,15f.

Ein Vergleich der paulinischen Danksagungen beweist, daß Paulus im Aufbau durchaus variieren und verschieden akzentuieren kann. Erst wenn man sich das mögliche vollständige Schema der Danksagungen vor Augen hält, ist man in der Lage, Auslassungen und Erweiterungen festzustellen und auf diese Weise das Proprium der jeweiligen Danksagung zu ermitteln sowie auf die inhaltlichen Besonderheiten des jeweiligen Briefes zu schließen.

So fällt z.B. bei der Danksagung im Römerbrief die nur sehr knappe Formulierung des Glaubensstandes der Gemeinde (1,8) auf, während andererseits der Wunsch, die Gemeinde zu besuchen (1,9-13), einen ungewöhnlich breiten Raum einnimmt. Beides erklärt sich aus den Abfassungsverhältnissen: Paulus will sich der ihm noch unbekannten Gemeinde durch den Brief vorstellen und seine Reise nach Rom vorbereiten[1]. - Um ein weiteres Beispiel für die Variationsmöglichkeit des Paulus zu nennen: Die Danksagung des 1. Thessalonicherbriefes umfaßt mehr als die Hälfte des Briefumfanges (1,2-3,13)[2]. Die deutlichen Anklänge an die Einleitungsformel der Danksagung in 1.Thess 2,13 und 3,9 markieren den Abschluß von längeren exkursartigen Erweiterungen der Danksagung in 1,6-2,12; 3,1-8; sie betreffen das besondere Verhältnis des Paulus zur Gemeinde in Thessalonich und wollen die Verbindung zwischen dem Apostel und der jungen Gemeinde festigen[3].

---

1) Vgl. 15,23-29. Auch im 2. Korintherbrief hat die ausführliche Erörterung der Reisepläne ihren aktuellen Grund.
2) Zur Abgrenzung siehe E.von Dobschütz, Thess, S. 62; P. Schubert, a.a.O., S. 17-23.
3) S.u.S.23ff).

Im Zusammenhang dieser Arbeit interessiert nun besonders der sogenannte eschatologische Ausblick im Rahmen der Danksagungen. Dieses Aufbauelement begegnet sowohl im Rahmen des Rückblickes auf die Anfänge der Gemeinde (1.Thess 1,3.10; 2,12; vgl. auch Kol 1,5.21f und 2.Kor 1,9f) wie auch im Rahmen des Besuchswunsches (1.Thess 2,19f vgl. 2.Kor 1,13f.21f) ebenso wie in der Fürbitte (Phil 1,10f; Phlm 6) und in dem der Fürbitte verwandten und die Danksagung abschließenden Gebetswunsch (1.Kor 1,8f; 1.Thess 3,13; 2.Thess 2,16). Weiter finden wir eschatologische Aussagen im Rahmen der Danksagungen in eingeschobenen christologischen Formeln (1.Thess 1,10; vgl. Gal 1,4) sowie im Gotteslob (Phil 1,6; Kol 1,13f; Eph 1,21; vgl. 1.Petr 1,3f; 2.Kor 2,15f).

Im Folgenden sollen die eschatologischen Aussagen auf ihre Sprache und ihre Funktion im Kontext genauer untersucht werden.

2.2 Die traditionelle Sprache der eschatologischen Aussagen in den paulinischen Danksagungen

Unterzieht man die Danksagungen einer vergleichenden Betrachtung, so zeigt sich, daß nicht nur der Aufbau aus gleichen inhaltlichen Bestandteilen besteht, sondern daß auch Sprache und Stil der Danksagungen formelhaft geprägt sind. Der besonders von E. Lohmeyer[1] und M. Dibelius[2] gemachten Beobachtung, daß Paulus in seinen Danksagungen ältere Traditionen aufnimmt, soll im Folgenden nachgegangen werden. Die Themenstellung dieser Arbeit erfordert eine Beschränkung auf die traditionsgeschichtliche Untersuchung nur der eschatologischen Aussagen in den paulinischen Danksagungen.

---

1) Der Brief an die Philipper, S. 35.
2) An die Thessalonicher, S. 16; An die Philipper, S.14.

Um zunächst das bezeichnendste Paradigma vorzustellen, wird mit der Danksagung des 1. Korintherbriefes begonnen; es folgen die eschatologischen Aussagen in der Danksagung des Philipperbriefes. Von der umfangreichen Danksagung des 1. Thessalonicherbriefes soll zunächst nur 2,19f; 3,13 genauer untersucht werden, während 1,10 und der mit dem eschatologischen Ausblick in den Danksagungen verwandte Gebetswunsch in 5,23f an anderer Stelle der Arbeit erörtert werden. Das untersuchte Material bietet die Grundlage dafür, auch Phlm 6 unter dem leitenden Gesichtspunkt dieses Abschnittes zu verhandeln und einen Blick auf die eschatologischen Aussagen im Rahmen der Eulogie des 2. Korintherbriefes sowie im Rahmen der Erörterung der paulinischen Reisepläne innerhalb dieses Briefes zu werfen.

In 1. Kor 1,7b-9 schließt der eschatologische Ausblick scheinbar abrupt an die Erwähnung des "Glaubensstandes" der Gemeinde an. Doch gehört das Element der Hoffnung unveräußerlich zum Wesen des Glaubens hinzu[1] und hat in den paulinischen Danksagungen seinen festen Ort[2]. Gleichwohl markiert "die etwas harte Anreihung des part.conj."[3] ἀπεκδεχομένους den deutlichen Übergang zu dem neuen Aufbauelement. Daß Paulus in 1.Kor 1,7b-9 auf das futurisch-eschatologische Ziel des Glaubens blickt, erweist eine Vielzahl von Beobachtungen: ἀπεκδέχεσθαι bezeichnet bei Paulus stets die Glaubenshaltung, die auf etwas Zukünftiges hofft[4];

---

1) H. Conzelmann, 1.Kor, S. 42 Anm.33.
2) Siehe das Aufbauelement Nr. 7 in der obigen Übersicht.
3) J. Weiss, 1.Kor, S. 9.
4) Röm 8,19.23.25; Gal 5,5; Phil 3,20; vgl. Röm 8,19; Phil 1,20.

während Paulus sonst ἀποκάλυψις meist als terminus technicus für Visionen verwendet, meint der feierlich klingende Ausdruck ἡ ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ an unserer Stelle die künftige Parusie Christi[1]. Weiter zeigen das reale Futur βεβαιώσει, die Bedeutung von ἕως τέλους = "bis ans Ende, bis zur Parusie"[2] sowie der formelhafte Ausdruck ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ als terminus technicus für den Tag des Jüngsten Gerichts[3] die eschatologische Blickrichtung an. ἀνεγκλήτους (vgl. Kol 1,22) verweist auf die gerichtliche Anklage vor dem Forum des letzten Gerichts (vgl. Röm 8,33). Der feierliche Gebetsstil äußert sich weiter in dem relativen Anschluß von V. 8 (ὅς καί) sowie auch in dem wiederholten Ausdruck τοῦ κυρίου ἡμων Ἰησοῦ Χριστοῦ (V.7,8 vgl. V.9). Die stilistische Härte zeigt sich nicht nur in dieser Wiederholung, sondern auch in dem relativen Anschluß von V.8, der sich zwar grammatisch auf das vorangehende Ἰησοῦ Χριστοῦ bezieht, dem Sinne nach aber wohl auf θεός zu deuten ist[4]. Die feierliche Tonart dieser Sätze sowie der formelhafte Charakter der Ausdrücke lassen jedoch die stilistischen Härten kaum empfinden[5].

---

1) Mit W. Bauer, Wörterbuch, Sp.183; J. Weiss, 1.Kor, S. 9f; D. Lührmann, Offenbarungsverständnis, S.104f. H. Lietzmann, Kor, S. 6, verkennt diese spezifische Bedeutung von ἀποκάλυψις in 1. Kor 1,7 und nimmt an, daß von der vergangenen Parusie die Rede sei; dagegen schon W.G. Kümmel im Anhang zu H. Lietzmann, Kor, S. 167.
2) So W. Bauer, Wörterbuch, Sp.1606.
3) 1. Kor 5,5; 2. Kor 1,14; Phil 1,6.10; 2,16; 1. Thess 5,2; 2. Thess 2,2; 2. Petr 3,10.
4) Ob Gott oder Christus als Subjekt von V.8 anzunehmen ist, ist umstritten; vgl. die bei R. Baumann, Mitte und Norm, S. 39 Anm. 67 genannten Exegeten. Für Gott als Subjekt spricht, daß Paulus die Danksagungen stets an die Adresse Gottes richtet, daß βεβαιοῦν und πιστός wahrscheinlich auf dieselbe Wurzel אמן zurückgehen (siehe W.C. van Unnik, in: Studia Paulina, S. 227-229), daß βεβαιώσει sich auf das passivum divinum ἐβεβαιώθη (V.6) zurückbezieht und Gott auch 2.Kor 1,21; 1.Thess 5,23f; Röm 16,25 das wirkende Subjekt der Vollkommenheit der Christen ist (hingegen Christus in 1.Thess 3,12f; 2.Thess 3,3-5;

Daß Paulus so zuversichtlich auf den Tag der Parusie und des Gerichts blicken kann, hat seinen Grund allein in der κλῆσις θεοῦ (V.9), die bei Paulus stets die geschichtliche Erwählung bezeichnet[1]. Die Berufung auf die κλῆσις θεοῦ wird durch die jüdische Segensformel πιστὸς ὁ θεός[2] erläutert. Der Hinweis auf die Berufung, die man sich als in der Taufe geschehen vorzustellen hat (vgl. Röm 8,30 und 2. Thess 2,13f; s.u.S.40 und S.188ff) und die die κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ schenkt (vgl. 1.Kor 1,30; Phil 1,10), hat gleichfalls eschatologischen Klang[3]. In jedem Falle wird man die κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ möglichst umfassend zu verstehen haben; denn das "Anteil haben" umschließt sowohl das anfängliche Anteil-bekommen am Heilsgeschehen in der Taufe wie auch das gegenwärtige Leben der Christen im Heil wie schließlich auch ihre Vollendung[4].

Eph 5,25-27. Weil ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ formelhaft ist, bietet die Wendung weder ein Argument für die eine noch für die andere Deutung).

5) Außer den genannten stilistischen Unebenheiten sei noch vermerkt, daß statt ἐν τῇ ἡμέρᾳ die Präposition εἰς cum. acc.korrekter wäre; vgl. H. Conzelmann, 1.Kor, S. 42f.

1) 1.Kor 1,26; 7,15-24; vgl. Röm 8,30; 9,11.24 u.ö.

2) Man beachte die Wortstellung und die fehlende Kopula; vgl. 1.Kor 10,13; 1.Thess 5,24; ferner 2.Thess 3,3; 2.Kor 1,18, wo die Wendung im Wortspiel mit der Amen-Formel erklärt wird (vgl. auch die πιστὸς ὁ λόγος-Formeln in den Pastoralen: 1.Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2.Tim 2,11; Tit 3,8). W.C. van Unnik, a.a.O., S. 222, vermutet eine Anspielung an die jüdische Benediktion האל הנאמן האמר ועשה , was sich besonders für 1.Thess 5,24 und 1.Kor 10,13 nahelegt (vgl. auch J.T. Sanders, JBL 81, 1962, S. 358f). Eine Weiterbildung von alttestamentlichen Wendungen ist möglich, vgl. Dt 32,4; Ps 144 (145),14; Jes 49,7.

3) Vgl. auch 1.Thess 2,12. J. Weiss,1.Kor, S. 9, verweist noch auf Hebr 3,14; Apk 20,4.6.

4) Mit R. Baumann, Mitte und Norm, S. 42f: "Es ist, als wolle Paulus in der Fülle dieser Formulierung seine Danksagung zusammenfassen".

Mit traditionellen Ausdrücken der christlichen Gebetssprache beschreibt Paulus also in 1.Kor 1,7b-9 seine Hoffnung, daß die christliche Gemeinde in Korinth am Gerichtstag Christi als unanklagbar erfunden werden wird. Diese Hoffnung liegt nicht in den sittlichen Anstrengungen der Gemeinde, sondern allein in dem Handeln Gottes (V.8) und in seiner Erwählung (V.9) begründet.

Es wurde vermutet[1], daß Paulus den eschatologischen Ausblick auch polemisch gegen die Vollkommenheitsenthusiasten in Korinth wende. Paulus begegne dem "characteristic Corinthian error" gleichsam schon im Vorgriff auf spätere Passagen des Briefes (z.B. 1. Kor 15), indem er die Erwartung des künftigen Handelns Gottes bei der Parusie Christi so stark betone und erst für die Zukunft der Christen ihre Vollkommenheit erhoffe. Diese historisierende Interpretation ist nicht völlig auszuschließen; da jedoch 1.Kor 1,7b-9 ein allgemeinder Topos der Danksagungen ist, wird man bei einer Bezugnahme auf die Situation in Korinth Vorsicht walten lassen müssen.

Der in 1. Kor 1,7b-9 zugrundeliegende Gedanke, daß Gott der Anfänger und Vollender des Glaubens der Gemeinde ist, kehrt in Phil 1,5f wieder. Hier wird der zeitliche Rahmen von Gottes Handeln in Vergangenheit und Gegenwart bis hin zum künftigen Gerichtstag Christi besonders nachdrücklich betont: ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν, ὁ ἐναρξάμενος ἐπιτελέσει, ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ.

Darüber hinaus blickt Paulus auch im Zusammenhang der Fürbitte innerhalb derselben Danksagung (Phil 1,9-11) auf die eschatologische Vollendung der Gemeinde am Gerichtstag Christi. Die Vollendungsprädikate sind diesmal die im Neuen Testament seltenen Vokabeln εἰλικρινεῖς und ἀπρόσκοποι, die durch die Wendung πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης ergänzt werden. Καρπὸς δικαιοσύνης

---

1) C.K. Barrett, 1.Kor, S.38f.

ist bereits in Alten Testament zu belegen[1] und findet sich im Neuen Testament noch Jak 3,18; der Ausdruck ist darum nicht mit der spezifisch paulinischen Bedeutung von δικαιοσύνη, dem Inbegriff des Heils, zu füllen, sondern bezeichnet vielmehr nach jüdischem Verständnis "den Inbegriff des Normgemäßen"[2]. Jüdische Gepflogenheit mag auch den doxologischen Schluß der Danksagung verursacht haben[3], wobei die eschatologische Bedeutung der Begriffe δόξα und ἔπαινος noch mitklingt[4].

Offenkundig nimmt Paulus in Phil 1,6 mit der Wendung vom "Anfangen und Vollenden" ein geläufiges Begriffspaar auf[5] und formuliert auch die Fürbitte in V.9-11 mit vorgeprägten Ausdrücken in feierlichem Gebetsstil[6].

Die breit entfaltete, aus dem ganzen ersten Briefteil bestehende Danksagung in 1.Thess 1,2-3,13 enthält gleich an fünf Stellen den eschatologischen Ausblick: Schon die Eingangsworte in 1,3 sprechen mit der Trias Glaube, Liebe, Hoffnung von der ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν.[7] Den Rückblick auf die Bekehrung der Gemeinde beschließt Paulus mit einer Zusammenfassung des vorpaulinischen urchristlichen Missions-

---

1) Am 6,12; Prov 3,9; 11,30; 13,2.
2) E. Lohmeyer, Philipper, S. 34.
3) E. Lohmeyer, ebd., Anm. 2.
4) Vgl. Röm 2,29; 3,23; Phil 2,11; 1.Kor 4,5 u.ö.
5) Vgl. Apk 21,6; 22,13; SapSal 7,18; 2.Kor 8,6.10f. Gal 3,3; Hebr 12,2; IgnEph 14,1.
6) W. Michaelis, Philipper, zu Phil 1,11, spricht von einem liturgischen Abschluß; M. Dibelius, Philipper, S. 14, meint, daß Paulus festes Begriffsgut übernommen habe; E. Lohmeyer, a.a.O., S. 31, redet von gewollter Feierlichkeit und rechnet damit, daß es "vermutlich überlieferte Begriffe" seien, die Paulus hier verwende.
7) In dem Begriff ἔμπροσθεν mag der Gedanke des gerichtlichen Forums anklingen, vgl. 2.Kor 5,10; 1.Thess 2,19; 3,13.

kerygmas in 1,9f (s.u.S. 18ff), das unter anderem von der Erwartung der Wiederkunft Jesu als des "Retters aus dem künftigen Zorngericht" redet. Der eingeschobene Abschnitt 2,1-12 (s.o.S. 17), der auf das anfängliche Wirken des Paulus in Thessalonich zurückschaut, schließt mit einer schwurartigen Beteuerung (V.10-12) und nennt als das eschatologische Ziel der Berufung Gottes die künftige βασιλεία und δόξα. Auch im Zusammenhang seines Besuchswunsches[1] unterstreicht Paulus seine enge Verbindung mit der Gemeinde durch den Hinweis auf die künftige Beurteilung beider durch den Richterspruch Christi (2,19f). Den Abschluß der Danksagung bildet schließlich die Fürbitte um die eschatologische Vollkommenheit der Gemeinde (3,11-13).

Die Häufung der eschatologischen Aussagen im Rahmen der umfangreichen Danksagung des 1. Thessalonicherbriefes, zu denen noch der abschließende Gebetswunsch in 5,23f hinzukommt, mag durch die Abfassungsverhältnisse und die Absicht des Briefes veranlaßt sein. Denn der Brief ist wohl als Trostbrief an die Gemeinde in Thessalonich zu verstehen, wie aufgrund ihrer Naherwartung durch Sterbefälle in der Gemeinde beunruhigt und in ihrer Hoffnung wie in ihrer ganzen christlichen Existenz durch enteschatologisierende Parolen (5,3) in Verwirrung gebracht wurde[2].

Im Folgenden sollen zunächst die eschatologischen Aussagen in 1.Thess 2,19f und 3,13 genauer untersucht werden.

Seine Sehnsucht, die Thessalonicher zu besuchen, unterstreicht Paulus zunächst durch den Hinweis auf zwei vergeblich unternommene Reiseversuche zu ihnen (1.Thess 2,17f).[3] In 1.Thess 2,19f betont Paulus

---

1) Der Besuchswunsch gehört zum festen Bestandteil der Danksagungen, siehe Nr. 5 in der obigen Übersicht auf S. 16 .

2) Vgl. die Antworten des Paulus auf entsprechende Gemeindefragen in 4,13-18 und 5,1-11.

3) Die eschatologische Aussage von 2,19f geschieht also im Rahmen des Besuchswunsches, welcher einen Topos der paulinischen Danksagungen bildet.

seine enge Verbindung zur Gemeinde, die sich gerade im Hinblick auf die künftige Beurteilung von Paulus wie auch der Gemeinde bei der Parusie des richtenden Christus erweist. Paulus hofft darauf, daß die Gemeinde in Thessalonich wie auch an anderen Orten (V.19 καὶ ὑμεῖς) vor der Richterinstanz des wiederkommenden Herrn einmal seine χαρά (V.19 und 20), sein στέφανος καυχήσεως (V.19) und seine δόξα (V.20) sein wird. Dieser Gedanke wird mit "höchster Feierlichkeit"[1] vorgetragen; veranlaßt durch seinen lebendigen Diktierstil, kleidet Paulus die Aussage in eine rhetorische Frage (V.19) und in eine bekräftigende Antwort (V.20)[2]. Die Parenthese in V.19 ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς nimmt allerdings die Antwort von V.20 bereits vorweg. Das endgerichtliche Forum dieser Erwartung[3] wird durch die Wendungen ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ sowie ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ angezeigt, die sich gegenseitig erläutern[4]. Weil Paulus ganz sicher mit der eschatologischen Vollendung der Gemeinde rechnet, kann er sie schon jetzt mit denselben Prädikaten χαρά und δόξα anreden, die einst Inhalt des Urteilsspruches Christi sein werden[5]. Χαρά meint darum sowohl die gegenwärtige Freude an der Gemeinde wie auch die künftige bei dem kommenden Lohngericht; gleiches gilt von δόξα (vgl. Röm 8,18.30). Der Ausdruck στέφανος καυχήσεως ist aus dem Alten Testament entlehnt[6].

---

1) E. von Dobschütz, Thess, S. 125.
2) Zum bekräftigenden γάρ nach rhetorischen Fragen in V.20 siehe Bl.-Debr. § 452,2.
3) Ἐλπίς als Gegenstand der Hoffnung - spes quae speratur - ist sachlich den parallelen Ausdrücken χαρά und στέφανος καυχήσεως übergeordnet, so E. von Dobschütz, ebd.
4) So G. Lünemann, Thess, S. 78; W. Bornemann, Thess, S. 128.
5) V.20 Präsens! Vgl. auch die Anrede in Phil 4,1.
6) Ez 16,12; 23,42; Prov 16,31; vgl. 17,7. B. Rigaux, Thess, S. 463, nennt als weitere Belege für diesen Ausdruck TestBenj 4,8; AscJes 9,9f; 1 QS IV,7.

Paulus verwendet sonst die Begriffe καύχησις[1] und καύχημα[2], wenn er von seinem Dienst spricht, aus dem ihm sein Ruhm an den Gemeinden erwächst. Der einfache Ausdruck στέφανος bezeichnet im allgemein urchristlichen Sprachgebrauch das Sieges- und Ruhmeszeichen für die vollendeten Christen[3].

Mit dem an den Besuchswunsch angefügten Gedanken beschreibt Paulus also eine doppelte Hoffnung: einerseits rechnet er - wie auch sonst in seinen Gebetswünschen z.B. im Rahmen der Danksagungen[4] - mit der Untadeligkeit und Vollkommenheit der Gemeinde am Tage des Gerichts; andererseits erhofft er für sich selbst von dem kommenden Gericht den Lohn für seinen apostolischen Dienst an den Gemeinden[5].

Der durch die Wendung αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς sehr feierlich eingeleitete Gebetswunsch in 1.Thess 3,11-13 schließt den ersten Teil des Thessalonicherbriefes ab, der aus einer einzigen, mehrfach erweiterten Danksagung besteht. Während die Verse 11 und 12 noch aus der brieflichen Situation heraus sprechen, beschließt der überladene Vers 13 "in fast liturgisch zu nennendem Ton"[6] den Gebetswunsch mit einem allgemeinen Ausdruck für die eschatologische Vollendung der Gemeinde. Bei der Wendung στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας, der liturgisch volleren, alttestamentlichen Form für στηρίξαι ὑμᾶς (1.Thess 3,2) handelt es sich um urchristliche "Erbauungssprache"[7].

---

1) Röm 15,17; 1.Kor 15,31; 2.Kor 7,4.14; 8,24.
2) 2.Kor 9,3; Phil 2,16.
3) 1.Kor 9,25; 2.Tim 4,8; Jak 1,12; 1.Petr 5,4; Apk 2,10; 3,11; 4,4.10.
4) Phil 1,10f; 1.Kor 1,8; 1.Thess 3,13; vgl. 5,23.
5) Vgl. die unten S.110ff unter 4.4 behandelten Texte, die von der Lohnerwartung des Apostels sprechen.
6) M. Dibelius, Thess, S. 16.
7) E. von Dobschütz, Thess, S. 151. Siehe Jud 19,5.8; Ps 103,15; 113,8; Eccl 6,37; 12,16; JesSir 6,37; vgl. auch 2.Thess 2,17; Jak 5,8.

An Stelle der in diesem Zusammenhang sonst üblichen Vollendungsprädikaten[1] verwendet Paulus hier den Begriff ἄμεμπτος, der durch das folgende ἐν ἁγιωσύνῃ erläutert wird[2]. Ἔμπροσθεν weist wiederum auf das richterliche Forum[3]. Daß Paulus einerseits Gott, andererseits Christus als die endgerichtliche Instanz nennen kann, beweist der Wechsel vom ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ in 1.Thess 2,19 zu ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν in 3,13[4]. Wenn auch die Jahrhunderte alte Streitfrage, ob mit dem ἅγιοι die Engel oder die verstorbenen Christen gemeint seien, nicht sicher zu klären ist, so darf doch als sicher gelten, daß Paulus mit den letzten Worten von 1.Thess 3,13 sich an Sach 14,5b anlehnt, wo es von der Erscheinung Gottes am Jüngsten Tage heißt: καὶ ἥξει κύριος ὁ θεός μου καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ. Hier sind die קְדֹשִׁים Engel, doch ist nicht auszuschließen, daß man zur Zeit des Paulus bereits die den Messias bei seiner Parusie begleitenden ἅγιοι auch auf die verstorbenen Gerechten deuten konnte, wie es z.B. Did 16,7 in Aufnahme von Sach 14,5 tut.

Wenn es sich bei der Wendung μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ um einen traditionellen Topos in Anlehnung an Sach 14,5 handelt[5], so ist es nicht nötig, die in 1.Thess 3,13 ausgedrückte Parusie-Vorstellung unbedingt mit anderen eschatologischen Aussagen des Paulus in Einklang bringen zu wollen[6]. Die Anspielung in 1.Thess

---

1) Vgl. Phil 1,10; 1.Kor 1,8; weiter 1.Thess 5,23; Kol 1,22.
2) Vgl. Eph 1,4; Kol 1,22; 1.Thess 5,23.
3) Siehe o. S. 23 Anm. 7.
4) Vergleiche 1.Kor 4,5 im Unterschied zu 1.Thess 2,4; 2.Kor 5,10 im Unterschied zu Röm 14,10.
5) Sach 14,5 liegt wohl auch Mk 8,38; Mt 16,27; 25,31; Lk 9,26 und 2.Thess 1,7 zugrunde. B. Rigaux, Thess, S. 491, vermerkt noch weitere Belege aus der apokryphen Literatur: AscJes 4,16; 4Esr 7,28.
6) ZB. 1.Thess 4,16f; 1.Kor 6,2; 15,23f.

3,13 an Sach 14,5 geschieht zu keinem anderen Zweck, als einen volltönenden feierlichen Abschluß des Gebetswunsches herzustellen, und verfolgt darum nicht die Absicht, irgendwelche präzisen Angaben über die Begleitumstände der Parusie zu machen.

Alle diese sprachlichen Beobachtungen erweisen, daß Paulus in 1.Thess 3,13 in liturgisch feierlicher Sprache mit Wendungen, "die in der kultischen Sprache des Urchristentums bereits fixiert sind"[1], als Gebetswunsch zum Ausdruck bringt. Christus möge die Gemeinde stärken und ihre Untadeligkeit und Heiligkeit vor Gottes Richterthron bewirken.

Unter der Berücksichtigung der Tatsache, daß Paulus sehr gern seine Danksagungen mit einem eschatologischen Ausblick in Form der Fürbitte oder des Gebetswunsches beschließt[2], könnte die knappe Wendung εἰς Χριστόν in Phlm 6 gleichfalls einen solchen eschatologischen Ausblick in nuce enthalten[3]. Daß εἰς Χριστόν temporale Bedeutung haben kann, zeigen nicht nur Gal 3,24, sondern auch die mit vorpaulinischem Begriffsgut formulierte Taufaussage in 2.Kor 1,21f[4], wo die eschatologische Ausrichtung durch die Ausdrücke βεβαιῶν, σφραγισάμενος, τὸν ἀρραβῶνα erwiesen wird. Sachlich steht Phil 1,6 Phlm 6 am nächsten: Gott wird die Gemeinde ebenso wie auch Philemon in ihrem Glauben und in der Erkenntnis des guten Willens stärken und bis zur Vollendung bewahren.[5]

---

1) M. Dibelius, Thess, S. 16.
2) 1.Kor 1,8f; Phil 1,10f; 1.Thess 3,13; 2.Thess 3,13.
3) Für die eschatologische Deutung der Wendung sprechen sich E. Lohmeyer, Phil, S. 179 und U. Wickert, ZNW 52, 1961, S. 230f Anm. 2 aus; anders E.Lohse, Kol Phlm, S. 273, der paraphrasierend mit "zur Ehre Christi" übersetzt.
4) Siehe R. Bultmann, Theologie, S. 140; E. Dinkler, Signum Crucis, S. 103f; E. Lohse, KuD 11, 1965, S.316.
5) Vgl. Phil 1,9f; 1.Thess 5,15; Gal 6,10; Röm 15,2.

Im 2. Korintherbrief hat Paulus eine Eulogie an die Stelle der sonst in Briefeingängen üblichen Danksagung gestellt. Diese Abweichung von der Regel erklärt sich wahrscheinlich aus der polemisch-apologetischen Abfassung des Briefes[1]. Der Dank für die Gemeinde wird durch die "objektivere" Eulogie Gottes ersetzt. Obwohl das eigentliche Briefcorpus bereits mit 2.Kor 1,12 beginnt und Paulus sogleich genötigt ist, sich gegen Vorwürfe seitens der Korinther aufgrund seiner nicht eingehaltenen Reisepläne zu verteidigen, ist für unsere Erörterung von Wichtigkeit, 1.) daß Paulus derartige Fragen, die seine Reise betreffen, sonst im Rahmen der Danksagung verhandelt[2] und 2.) daß Paulus auch hier im 2. Korintherbrief die strittigen Besuchsfragen in Analogie zu seinem Stil in den Danksagungen des öfteren mit einem eschatologischen Ausblick unterbricht: 2.Kor 1,13f.21f; vgl. 2,14-16. Mir scheint bemerkenswert, daß auf diese Weise Elemente der Danksagungen Eingang in den eigentlichen Briefteil des 2. Korintherbriefes finden, der augenscheinlich den bei Paulus sonst üblichen Briefeingang mittels einer Danksagung meidet: vgl. 2.Kor 1,13f mit 1.Thess 2,13f (s.u.S. 40); vgl. 2.Kor 1,21f mit 1.Kor 1,8f, Phil 1,7, 1.Thess 3,12f (s.u.S. 24ff); vgl. 2.Kor 2,14-16 mit 1.Thess 2,12 (s.u.S. 24+4).

Bevor auf diese Stellen näher eingegangen werden soll, ist zunächst die Eulogie in 2.Kor 1,3-11 näher ins Auge zu fassen. Die enge Beziehung zwischen Danksagung und Eulogie läßt besonders der Vers 11 erkennen, der deutlich an die Einleitungsformeln der Danksagungen erinnert[3]. Der Rückblick auf die persönliche Er-

---

1) Vgl. den Galaterbrief, wo die Danksagung fortfällt und dafür der Segenswunsch im Präskript durch eine christologische Formel mit Doxologie erweitert wird (1,3-5); s.u.S. 37ff.
2) Röm 1,9-13; Phil 1,8; 1.Thess 2,17f; 3,6.10.
3) Siehe P. Schubert, a.a.O., S. 46, der freilich auch die Unterschiede zur Einleitungsformel der Danksagungen herausarbeitet; vgl. besonders S. 50.

fahrung der θλῖψις in Asien ist zwar durch die Satzeinleitung in V.8a von dem hymnischen Lobpreis Gottes sichtbar abgesetzt; doch will Paulus mit dieser Verseinleitung nur die Bedeutsamkeit des Folgenden hervorheben. Denn der feierliche Stil und die allgemein gehaltenen Aussagen von V.8-10, die die zugrundeliegenden Umstände nur erahnen lassen, fügen sich ansonsten gut in die Diktion des Proömiums ein.

Den drohenden Tod umschreibt Paulus mit dem terminus technicus der Amts- und Gerichtssprache τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου[1]. Das bereits empfangene Todesurteil versteht Paulus so, daß sein Selbstvertrauen[2] dadurch zerstört und sein Vertrauen zu dem Toten erweckenden Gott hervorgerufen werden soll. Schon das Gegensatzpaar Selbstvertrauen - Gottvertrauen ist alttestamentlich[3]. Die Anlehnung an die Terminologie der jüdischen Tradition zeigt sich noch deutlicher in der Aufnahme der formelhaften Gottesbezeichnung τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς (vgl. Röm 4,17), die sich in der zweiten Benediktion und in einigen Überlieferungen der Schlußbenediktion des Achtzehnbittengebetes findet: "Gepriesen seist du, Jahve, der lebendig macht die Toten"[4]. Besonders auffällig ist, daß Paulus diese formelhafte Wendung nicht durch den Hinweis auf die Auferweckung Christi verchristlicht hat. Gleichfalls alttestamentlichen Ursprungs ist die Wendung ῥύεσθαι ἐκ θανάτου[5]; Paulus selbst verwendet das Verb nur in Aufnahme von Tradition (Röm 11,26 zit.; 1.Thess 1,10) oder in Gebetssprache (Röm 7,24; 2.Kor 1,10; vgl. Kol 1,13).

---

1) Belege für diesen technischen Gebrauch bei H. Lietzmann, Kor, S. 101; H. Windisch, 2.Kor, S. 46; W.Bauer, Wörterbuch, Sp. 184.
2) Vgl. die Gegenüberstellung von πεποιθέναι ἐν σαρκί und καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in Phil 3,3f.
3) Ps 118,8; 78,7; Prov 3,5. H.Windisch, 2.Kor, S. 47, nennt als weitere Belege Jes 17,7f; 2.Makk 8,18; Philo, leg. ad Gaj. 196p 574; quis rer. div. haer. 93p 486.
4) G. Dalman, Worte Jesu, S. 299; Bill. IV, S. 211, 214; H. Windisch, a.a.O., nimmt an, daß diese Wendung schon zu den geläufigen Gottesattributen des altsemitischen Gottesglaubens gehört.
5) Hi 33,30; Ps 32,18f; Prov 10,2; 11,4; 23,14 u.ö.

Mit Ausdrücken aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition begründet Paulus also seine Hoffnung, daß der Tote erweckende Gott auch künftig aus dem Tod erretten wird. Dieser gleich zweimal durch eine "paraphrastische Diktatdublette"[1] ausgedrückte Gedanke könnte freilich nur auf die Errettung aus der durchstandenen Lebensgefahr zurückblicken[2]. Wenn man aber berücksichtigt, daß es sich bei dieser Zukunftsaussage um einen festen Topos innerhalb der Danksagungen handelt (vgl. besonders V.11), so könnte das doppelte καὶ ῥύσεται auch auf die Totenerweckung im Eschaton zu beziehen sein[3].

Die Hoffnung, daß das Todesurteil über den physischen Tod nicht Gottes endgültiges Urteil bleibt, sondern die Errettung nach sich zieht, hat sich bereits bei der Todesgefahr in Asien bewahrheitet. Daß diese Hoffnung auch für das Eschaton gilt, begründet Paulus mit dem Credosatz des jüdischen Glaubens von dem Gott, der die Toten auferweckt.

Der Ausdruck seines Besuchswunsches bzw. die Erörterung seiner Reisepläne geschieht sonst zumeist im Rahmen der Danksagungen. Im 2. Korintherbrief hingegen ist Paulus gezwungen, sich gegen persönliche Vorwürfe seitens opponierender Kreise in der korinthischen Gemeinde zu verteidigen; man hatte ihm eine Änderung seiner Reisepläne übelgenommen. Gegen den Vorwurf sarkischen Verhaltens beruft sich Paulus auf sein μαρτύριον τῆς συνειδήσεως sowie seine ἁγιότης und εἰλικρινεία. Auch die Kritik an seiner Nicht-Einhaltung früherer brieflicher Versprechen weist Paulus zurück (V.13) und gibt der Hoffnung Ausdruck, daß die Gemeinde ihn einst ἕως τέλους erkennen werde, wie sie ihn schon ἀπὸ μέρους erkannt habe. Dieses Begriffs-

---

1) H. Lietzmann, Kor, S. 101; H. Windisch, 2.Kor, S.48.
2) Die Korrektur des zweiten καὶ ῥύσεται durch Auslassung oder Änderung in das Präsens bei einigen Textzeugen versucht die anstößige Doppelung zu vermeiden und erweist sich dadurch als sekundär.
3) Vgl. den Wechsel von ἐρρύσθην zu ῥύσεται und die eschatologische Deutung der Rettung in 2.Tim 4,17f.

paar hat zweifellos eschatologische Bedeutung, wie ein Vergleich mit 1.Kor 13,12[1] zeigt und die Einführung des Gedankens durch ἐλπίζω wie auch seine Fortführung in V.14b erweisen. Wie in 1.Thess 2,17-20, dort im Rahmen der Danksagung, fügt Paulus an die Erörterung seiner mißlungenen Reisepläne die Versicherung der bis ins Eschaton geltenden Zusammengehörigkeit von Apostel und Gemeinde an. Am Tag des Gerichts und der Parusie Christi wird sichtbar werden, daß sich Apostel und Gemeinde gegenseitig zum καύχημα sein werden[2].

Nachdem Paulus in V.15-17 detaillierter auf seine Reisepläne eingegangen ist, wehrt er den gegnerischen Vorwurf auf "Leichtfertigkeit" (V.17) dadurch ab, daß er mit der schwurartigen Wendung πιστὸς δὲ ὁ θεός Gott zum Zeugen seiner Schuldlosigkeit anruft[3]. Schon diese Wendung, wie auch besonders der Kontext zeigen, daß Paulus den im Hebräischen deutlichen Sinngehalt der Amen-Formel durch eine eigene Paraphrase in V.17-20 zu seiner Verteidigung vorbringt[4]. Die Einbeziehung in die im Christusgeschehen sichtbare Treue Gottes geschieht nicht nur in der Wortverkündigung (V.19) und in dem Amen der glaubenden Gemeinde (V.20), sondern auch in der durch die Taufe vollzogenen βεβαίωσις Gottes[5]. In V.21f nimmt Paulus vorgeprägte Taufterminologie auf[6], um nach der Exegese der Schwur- und Amen-Formel eine weitere Begründung für die im Heilsgeschehen gegründete Zuverlässigkeit seiner selbst zu geben. Die Verben βεβαιοῦν und στηρίζειν, die Paulus

---

1) Vgl. H. Windisch, 2.Kor, S. 58f.
2) 2.Kor 1,14 καύχημα - 1.Thess 2,19 στέφανος καυχήσεως.
3) Vgl. E. Dinkler, Signum Crucis, S. 101f; sowie Röm 1,9; Phil 1,8; 1.Thess 2,10.
4) W.C. van Unnik, in: Studia Paulina, S. 215ff.
5) E. Dinkler, a.a.O., S. 103, vermutet im Anschluß an W.C. van Unnik auch in dem Verb βεβαιοῦν den gleichen zugrundeliegenden Wortstamm }ΝΧ; s.u. S. 40 Anm. 4.
6) Siehe R. Bultmann, Theologie, S. 140; E. Dinkler, a.a.O., S. 102ff; E. Lohse, KuD 11, 1965, S.316.

sonst häufig in seinen Danksagungen zur Beschreibung des vergangenen, gegenwärtigen wie künftigen Wirkens Gottes verwendet, werden in der Taufsprache von 2.Kor 1,21f mit dem Partizip Präsens βεβαιῶν aufgenommen, das im Unterschied zu den drei folgenden aoristischen Partizipien nicht den Taufvollzug, sondern die Gesamtbedeutung der Taufe als ein unabgeschlossenes Stärkungswerk Gottes bezeichnet[1]. Das Präsens von βεβαιοῦν, die Vorstellung vom Versiegeln (vgl. Eph 1,13f; 4,30) sowie die Bezeichnung des heiligen Geistes als ἀρραβών (vgl. 2.Kor 5,5; Röm 8,23; Eph 1,14) kennzeichnen deutlich den eschatologischen Sinn des Taufgeschehens. Die in der Taufe erfolgte Übereignung des Heilsgeschehens und das in ihr beginnende zuverlässige Stärkungshandeln Gottes sind für Paulus im Zusammenhang von 2.Kor 1,12ff Rechtfertigung auch seiner eigenen Zuverlässigkeit und zugleich, ebenso wie im Rahmen der Danksagungen, die Begründung für die christliche Hoffnung auf eschatologische Rettung.

2.3 Die traditionelle Sprache der eschatologischen Gebetswünsche, Segensworte und Lobsprüche

Im Rahmen der Danksagungen fanden sich bereits eschatologische Aussagen in der abschließenden Fürbitte (Phil 1,9f; Phlm 6) oder in dem abschließenden Gebetswunsch (1.Kor 1,8f; 1.Thess 3,11-13; 2.Thess 2,16f). Auch außerhalb der Danksagungen finden sich in den paulinischen Briefen eschatologische Gebetswünsche in ähnlicher Formulierung und ähnlichem Stil.

Zunächst soll der in Sprache und Stil den eschatologischen Aussagen der Danksagungen sehr ähnliche Gebetswunsch von 1.Thess 5,23f erörtert werden. Es folgen

---

1) Vgl. E. Dinkler, a.a.O., S. 102-104.

die Gewißheitsbeteuerungen bzw. Lobsprüche von 1.Kor 10,13; Röm 16,20; Phil 4,19f. Mit den Danksagungen einerseits und den Lobsprüchen andererseits ist Gal 1,4f und seine Parallele in Kol 1,12-14 verwandt. Abschließend kommt der hymnische Dankspruch in 2.Kor 2,14-16 zur Sprache.

Mit 1.Thess 3,11-13 (vgl. 2.Thess 2,16f) ist der Gebetswunsch am Ende des Briefes in 1.Thess 5,23f zu vergleichen. Auch hier vertritt die feierlich klingende Einleitung αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς die Gebetsanrede σὺ δέ[1]. θεὸς τῆς εἰρήνης ist eine paulinische, aber auch sonst in der Urchristenheit geläufige Gottesprädikation[2], die aus dem hellenistischen Judentum stammt[3]; Gott wird durch diese Wendung als Inbegriff oder Verkörperung des Schalom beschrieben[4]. Diese Gottesprädikation gehört zum Stil der Gebete und Segenswünsche.

Die im Neuen Testament singulären Begriffe ὁλοτελεῖς und ὁλόκληρον sowie die nur hier im Neuen Testament begegnende trichotomische Formel πνεῦμα - ψυχή - σῶμα und die den Gebetswunsch abschließende Beracha πιστὸς ὁ καλῶν, ὃς καὶ ποιήσει[5] lassen darauf schließen, daß Paulus einen "vielleicht schon traditionellen Gebetswunsch"[6] aufgenommen hat, um auch den zweiten Briefteil[7] mit dem Ausdruck seines Wunsches und seiner Hoffnung auf die eschatologische Vollkommenheit der Gemeinde zu beschließen. Wie in 1.Kor 1,9[8] begründet Paulus auch hier seine Zuversicht mit dem Hinweis auf die Treue und Berufung Gottes.

---

1) Vgl. E. von Dobschütz, Thess, S. 148, 229.
2) Röm 15,33; 16,20; 2.Kor 13,11; Phil 4,9; Hebr 13,20; vgl. auch 1.Kor 14,33 und 2.Thess 3,16.
3) TestDan 5,2; SiphreNum 6,26 § 42, siehe Bill I,215f; III,318.
4) Wie εἰρήνη können auch ähnliche Begriffe als Genitiv-Attribut hinzutreten: siehe Röm 15,13; 2.Kor 1,3; 1.Petr 5,10; Eph 1,17; sämtliche Belege in Segensworten, Gebetswünschen oder Eulogien.
5) Vgl. 1.Kor 10,13; 1,8f; s.o.S.21.
6) M. Dibelius, Thess, S. 27.
7) Vgl. 3,11-13 als Abschluß des ersten Teils.
8) Vgl. Phil 1,6; 1.Kor 10,13; 2.Kor 1,18.21f.

Eine weitere Variation der jüdischen Beracha findet sich in 1.Kor 10,13. Die vorangehende Warnung in V.12 ist an die Adresse der korinthischen Enthusiasten gerichtet, die sich aufgrund des Sakramentsempfanges bereits in statu integritatis wähnen, und denen darum das aus der Geschichte Israels sichtbare Gottesgericht vor Augen geführt werden muß (V.1-11). Die Warnung erhält eine verschärfte Bedeutung angesichts der τέλη τῶν αἰώνων (V.11). Dennoch beschließt Paulus den Abschnitt nicht mit dem Warnruf von V.12, sondern mit dem Trostwort in V.13[1]. Im Hinblick auf den künftigen πειρασμός werden die gegenwärtigen Versuchungen und Gefahren, die auf die korinthische Gemeinde eindringen, als "menschlich" relativiert[2]; denn die Glaubenden dürfen sich stets der πίστις θεοῦ gewiß sein. Daß Paulus in V.13 an die künftige apokalyptische Leidens- und Prüfungszeit denkt (ohne diese weiter auszumalen), beweist nicht nur die Wahl des Begriffes πειρασμός[3], sondern auch die Futura sowie der Begriff ἔκβασις, der nicht Ausweg, sondern den Ausgang, das Ende meint[4]. Der Christ lebt zwar in diesem gegenwärtigen bösen Äon mit all seiner Versuchlichkeit und wird sich noch in der kommenden Versuchung als δόκιμος zu bewähren haben, doch Gottes Treue bewahrheitet sich für den Glaubenden gerade in dem eschatologischen Akt der Rettung[5].

Auch der Gebetswunsch in Röm 16,20 mit der einleitenden Gottesprädikation ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (s.o.S.34) blickt auf die eschatologische Vollendung[6]. Allerdings wird hier der Akzent weniger auf den positiven

---

1) V.13 ist mit W.G. Kümmel im Anhang zu H. Lietzmann, Kor, S. 181, und H. Conzelmann, 1.Kor, S. 199, als Trostwort an die Schwachen zu verstehen.
2) Mit A. Schlatter, Paulus, S. 292f.
3) Vgl. Mt 6,13 par Lk 11,4; 1.Petr 4,12.
4) Vgl. 2.Petr 2,9; J. Weiss, 1.Kor, S. 255; H. Conzelmann, 1.Kor, S. 200.
5) Vgl. H. Conzelmann, 1.Kor, S. 200.
6) Mit O. Michel, Röm, S. 348, gegen M. Dibelius, Geisterwelt, S. 55, und H. Lietzmann, Kor, S. 128.

Gedanken der Errettung der Christen gelegt, als vielmehr auf die letztgültige Unterwerfung des Satans. Dies mag durch den vorangehenden polemischen Kontext verursacht sein. Der als apokalyptische Siegesruf zu bezeichnende Gebetswunsch in Röm 16,20 hat somit die gleiche Funktion wie die im folgenden Kapitel dieser Untersuchung verhandelten Gerichtsansagen in polemischen Texten. Denn auch in Röm 16,20 wird vermutlich der Satan als der Urheber der Gegner des Evangeliums gesehen[1]. Als der "letzte Feind" geht er seiner baldigen Unterwerfung entgegen[2]. In Aufnahme der Sündenfallgeschichte[3] versteht Röm 16,20 mit seiner apokalyptischen Tradition[4] den Satan als Schlange. Die in Röm 16,20 verwendete apokalyptische Tradition erkennt man nicht nur aus diesem Vorstellungshintergrund, sondern auch an der bei Paulus singulären Wendung ἐν τάχει[5]. Die Vorstellung dieses mit traditioneller Sprache und traditionellen Topoi formulierten Siegesrufes[6] ist die, daß der Gott des Friedens die Vernichtung des Satans (und seiner Helfershelfer) mittels der Christen vornehmen wird[7]. Der feierliche Gebetsstil dieses von Paulus übernommenen Wortes zeigt sich nicht nur in der Einleitung (V.20a), sondern auch in dem folgenden, dem abschließenden Segensgruß (V.20b).

Als letztes Beispiel für die eschatologischen Aussagen in Gebetswünschen soll Phil 4,19f erörtert werden. Die feierliche Einleitung ὁ δὲ θεός μου (V.19)[8] sowie die abschließende Doxologie mit der Amen-Formel in V.20 lassen deutlich den liturgischen Gebetsstil

---

1) Vgl. V.18.20 mit 2.Kor 11,14.
2) Vgl. Apk 12,9; 20,7ff.
3) Συντρίψει vgl. den hebräischen Text von Gen 3,15.
4) Dan 7,7; syrBar 29,3f; Apk 12,3ff.
5) Vgl. Lk 18,8 ; Apk 1,1 ; 22,6.
6) O. Michel, Röm, S. 348: "Paulus zitiert in diesem Zusammenhang".
7) Ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν vgl. TestLevi 18,2 und 1.Kor 6,2.
8) Vgl. 1.Thess 3,13; 5,23; 2.Kor 1,21; Eph 2,4.

erkennen. Der Gebetswunsch selbst wird freilich von Paulus ad hoc gestaltet worden sein, wie die Kontextverknüpfung mittels der Begriffe πληροῦν, χρεία und πλοῦτος zeigt. Dennoch ist πληροῦν zugleich auch allgemeiner Terminus der Gebetssprache[1]. Der Gebetswunsch des Paulus in Phil 4,19 transzendiert die konkrete Situation der philippischen Gemeinde, wie besonders die Wendung ἐν δόξῃ erweist[2]. Die Gabe Gottes möge nicht nur die gegenwärtige materielle und geistliche Not der Gemeinde beseitigen[3], sondern zur eschatologischen Vollkommenheit der Gemeinde "in Herrlichkeit" führen.

Im Zusammenhang mit den Danksagungen einerseits und den Lobsprüchen andererseits ist die Erweiterung der Segensgrußformel in Gal 1,4f zu sehen. Die in den Paulusbriefen sonst übliche Fortsetzung des Präskripts durch eine Danksagung oder Eulogie fehlt einzig im Galaterbrief, da die Auseinandersetzung mit den Gegnern in Galatien eine solche offensichtlich nicht zuläßt. Die ungewöhnliche Erweiterung der Salutatio in Gal 1,4f muß darum als Ersatz für eine Danksagung verstanden werden. Ebenso wie Paulus in den Danksagungen des öfteren älteres Gut aufnehmen kann, zitiert er in Gal 1,4f eine vorgeprägte christologische Formel.

Diese wird zunächst durch sprachliche Indizien als vorpaulinisch erwiesen:

διδόναι ἑαυτόν zur Bezeichnung des Sterbens Christi findet sich sonst nicht bei Paulus (4). Paulus sagt dafür - ebenfalls in Aufnahme älteren kerygmatischen Gutes - παραδιδόναι ἑαυτόν, Gal 2,20; vgl. Eph 5,2.25. Beide Wendungen sind die gräzisierte Fassung der älteren Wendung διδόναι τὴν ψυχήν (Mk 10,45 par Mt 20,28) und von τιθέναι τὴν ψυχήν (Joh 10,11.15.17f; 15,13; 1.Joh 3,16) und sind wahrscheinlich Übersetzungsvarianten von נָתַן נַפְשׁוֹ Jes 53,10 bzw. מָסַר נַפְשׁוֹ Jes 53,12 Tg. (5). - Daß Paulus hier den

---

1) Vgl. Röm 15,13; Phil 1,11; Kol 1,9; Eph 1,23; 2.Thess 1,11.
2) Vgl. W. Michaelis, Phil, S. 73.
3) Vgl. 1.Kor 1,5ff.
4) Vgl. die christologischen Aussagen in 1.Tim 2,6; Tit 2,14.
5) J. Jeremias, ThW V, S. 708.

Sprachgebrauch der urgemeindlichen Sühnetod-Christologie aufgreift, beweist auch die Wendung ὑπὲρ (περὶ) τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ? Die gleiche Formel begegnet in dem alten Kerygma 1.Kor 15,3. Paulus hingegen bevorzugt im allgemeinen den Singular ἁμαρτία, da er die Sünde als personifizierte Macht versteht (1). Die Verbindung von (παρα)δίδόναι mit der ὑπερ-Formel gehört zur traditionellen christologischen Formelsprache (2). Zieht man die im Neuen Testament für ὑπερ bezeugten Lesart περὶ vor (3), so könnte es sich auch hier um eine Gräzisierung handeln (4). - Ὅπως als Konjunktion zur Angabe der Absicht oder des Zweckes schreibt Paulus nur sehr selten (5) - Ἐξαιρεῖν findet sich sonst nicht bei Paulus. Das in Acta öfter vorkommende Verbum läßt LXX-Einfluß erkennen; in LXX ist ἐξαιρεῖν allein 77mal Wiedergabe des Hiphils von נצל , um das befreiende Rettungshandeln Gottes zu bezeichnen. - Die im Neuen Testament singuläre Wendung ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς ist die gräzisierte Fassung (6) von ὁ αἰὼν οὗτος= הָעוֹלָם הַזֶּה . Paulus schreibt dafür ὁ αἰὼν (κόσμος) οὗτος (7). - Um Gräzisierung könnte es sich auch bei dem adjektivischen πονηρός handeln, wofür hebraisierend der Genitiv der Eigenschaft τῆς πονηρίας stehen würde (8). - Singulär bei Paulus ist weiter die Wendung κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Paulus schreibt dafür διὰ θελήματος θεοῦ oder ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ (9). - ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν ist zwar nur für Paulus belegt und darum ist in Gal 1,4 paulinischer Sprachgebrauch nicht auszuschließen (10), doch könnte bereits liturgische Prägung wirksam sein. Die Abschlußdoxologie in V.5 stimmt wörtlich mit der Doxologie in Röm 16,27 (sekundär); 2.Tim 4,18; Hebr 13,21 überein und war offensichtlich in der Urchristenheit weit verbreitet, wie auch die veränderte Fassung in Röm 11,36; Phil 4,20; 1.Tim 1,17; 1.Petr 4,11; Apk 1,6; 5,13; 7,12 beweist. Gleiches gilt für Amen nach Doxologien (11).

---

1) J. Jeremias, Abendmahlsworte, S. 96.
2) Lk 22,19; Röm 4,25; 8,32; Gal 2,20; Eph 5,2.25; 1.Tim 2,6; Tit 2,14.
3) Vgl. das Schwanken der Überlieferung in 1.Kor 1,13 und 1.Thess 5,10.
4) Bl.Debr. § 243; E. Lohse, Märtyrer, S. 131 Anm. 4.
5) 2.Kor 8,11; Phlm 6; vgl. Variation zu ἵνα in 1.Kor 1,29 und 2.Kor 8,14 sowie in Zitaten.
6) W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 54, notiert als Profanbeleg Dit. Syll. 797,9 = 37 nach Chr.
7) Röm 12,2; 1.Kor 1,20; 2,6.8; 3,18; 2.Kor 4,4; Eph 1,21 bzw. 1.Kor 3,19; 5,10; 7,31; Eph 2,2.
8) Bl.Debr. § 165; vgl. das Freer-Logion zu Mk 16,14.
9) Röm 15,32; 1.Kor 1,1; 2.Kor 1,1; 8,5; Eph 1,1; Kol 1,1; 2.Tim 1,1 bzw. Röm 1,10. Vgl. auch Eph 1,5.11 und IgnSmyr 1,1.
10) Vgl. Phil 4,20; 1.Thess 1,3; 3,11.13.
11) Röm 11,36; Eph 3,21; Phil 4,20; 1.Tim 1,17; Hebr 13,21; 1.Petr 4,11; Jud 25; Apk 1,6 u.ö.

Hand in Hand mit dem unpaulinischen Sprachgebrauch[1] geht die inhaltliche Differenz der Aussagen von Gal 1,4 zur Theologie des Paulus. In der Aufnahme der Sühnopfer-Christologie zeigt sich Paulus, hier wie an anderen Stellen, vom hellenistischen Judenchristentum abhängig[2]. Zum anderen steht die Auffassung, daß die Christen bereits diesem Äon entrissen seien (Konj. Aorist), in Spannung zur paulinischen Eschatologie; denn "die oft gehörte Behauptung, nach Paulus sei der neue Äon schon angebrochen, ist ein Mißverständnis seiner Eschatologie"[3]. Nach Paulus leben die Christen vielmehr noch in diesem vergänglichen Äon (z.B. 1.Kor 7,31; 10,11.13; Röm 8,18ff.) und können und müssen deshalb ermahnt werden, sich diesem Äon nicht gleichzustellen (Röm 12,2). Die Christen, obwohl Kinder Gottes, leben noch "mitten unter diesem verkehrten Geschlecht" (Phil2,15) und sind nach allen sonstigen Aussagen des Paulus noch nicht diesem Äon entrissen, sondern stehen noch unter dem eschatologischen Vorbehalt (vgl. z.B. Röm 6,4f; Phil 3,10-14).

Es stellt sich nun die Frage, welchen ursprünglichen Sitz im Leben die traditionelle Aussage von Gal 1,4f hat. Am ehesten wird man an die Taufe zu denken haben: Denn auch in den anderen vorpaulinischen Taufaussagen wird die Sündenvergebung mit der Sühnetod-Vorstellung beschrieben, so in Röm 3,24f[4] und anderen Stellen.

---

1) Vgl. R. Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus, S. 113, Anm.2.
2) Siehe R. Bultmann, Theologie, S. 259f.
3) H. Conzelmann, 1.Kor, S. 58 Anm.38.
4) Daß es sich hier um eine vorpaulinische Taufaussage handelt, geht m.E. aus dem vorpaulinischen Begriff ἀπολύτρωσις (vgl. 1.Kor 1,30; Eph 1,14; 4,30; Kol 1,14) sowie der vorpaulinischen Verwendung von δικαιοῦσθαι - δικαιοσύνη (Rechtfertigung als Sündenvergebung; vgl. Röm 6,7; 1Kor 6,11; 1,30; Röm 8,30) hervor; weiter spricht für Taufzusammenhang, daß die vorchristlichen Sünden aller (Röm 3,23.25) "nun" (V.26) in der Taufe vergeben sind.

Als weiterer Beleg für die vorpaulinische Sühnetodvorstellung im Rahmen von Taufaussagen haben 1.Thess 5,9f (s.u.S. 193ff) und Kol 1,12-14 zu gelten. Überhaupt hat der vorpaulinische Taufhymnus in Kol 1,12-14 als nächste Parallele zu Gal 1,4f zu gelten: Denn in Kol 1,12-14 wird ebenfalls die Aussage von der geschehenen Erwählung aus dem bösen Machtbereich (vgl. die aoristische Formulierung in V.13) eng mit der Aussage von der Sündenvergebung verbunden.[1] Daß die Taufe aus diesem gegenwärtigen verkehrten Geschlecht errettet, besagt auch der Ruf zur Taufe in Act 2,40. Zu vergleichen sind auch die Erwählungsaussagen in anderen neutestamentlichen Taufaussagen wie Röm 8,30[2] sowie 2.Thess 2,13f[3]. Sämtliche vor- und außerpaulinischen Taufaussagen sind dadurch zu charakterisieren, daß sie den für Paulus bezeichnenden eschatologischen Vorbehalt über dem gegenwärtigen Leben des Christen nicht kennen[4].

Zusammenfassend ist zu Gal 1,4f zu sagen: Die sprachliche, inhaltliche und formgeschichtliche Analyse erweist Gal 1,4f als eine selbständige vorpaulinische Einheit, die Paulus dem Präskript des Galaterbriefes angefügt hat. Dieses christologische Zwischenstück steht anstelle der in den paulinischen Briefen sonst üblichen Danksagung, die hier wie im 2. Korintherbrief offenbar aus Gründen der heftigen Auseinandersetzung mit den Gegnern in den Gemeinden der Adressaten unterblieben ist. Der liturgische Gebrauch von Gal 1,4 ist durch die (freilich sekundäre) Verbindung mit der Salutatio in V.3 und mit der Doxologie und dem abschließenden Amen in V.5 deutlich erkennbar. Paulus hat also auf liturgi-

---

1) Beachte auch die Einführung des Hymnus in V.12 durch εὐχαριστοῦντες τῷ πατρί sowie die präsentische Eschatologie des Taufhymnus von Kol 1,12-14; vgl. E. Lohse, Kol, S.66-77.

2) Zu den Taufbezügen dieser Stelle vgl. J. Jervell, Imago Dei, S. 273-276; U. Luz, Geschichtsverständnis, S. 251-255.

3) Zu den Taufbezügen dieser Stelle s.u.S. ; beachte besonders die Parallelität von εἵλατο in 2.Thess 2,13 und ἐξέλητα in Gal 1,4.

4) Vgl. Röm 8,30 mit 8,17; Kol 1,12-14 u.3,1 mit Röm 6,4f; 1.Thess 5,9f mit 2.Thess 2,13f.

sches Gut zurückgegriffen, das seinen ursprünglichen Sitz im Leben wahrscheinlich in einem Taufhymnus hat. Der traditionelle Sühnetod-Gedanke ist der Grund für die Aussage, daß sich die Christen bereits dem gegenwärtigen bösen Äon entrissen wissen. Die eigentlich zukünftige Hoffnung der Christen kann wegen ihrer Begründung allein in Christus geschehen und der daraus resultierenden festen Gewißheit der Christen aoristisch formuliert werden (vgl. Kol 1,12-14). Paulus konnte diese Aussage übernehmen, obwohl er selbst in seiner Theologie den eschatologischen Vorbehalt aufrecht erhält. In der vorpaulinischen Taufaussage von Gal 1,4 jedoch sind die Christen dem Vernichtungsschicksal dieses gegenwärtigen bösen Äon bereits entrissen; die Errettung aus dem künftigen Gericht wird also schon für die Gegenwart vorausgesetzt.

Der hymnische Dank des Paulus in 2.Kor 2,14-16a schließt sich im jetzigen Kontext unvermittelt an die erzählende Reisebeschreibung von V.12-13 an, die erst in 7,5ff fortgeführt wird. V.14-16a bilden darum den Beginn der bis 7,4 reichenden Apologie des paulinischen Apostolates; sie ist möglicherweise als Fragment eines selbständigen Briefes anzusehen[1]. Der Dank- und Lobspruch in 2.Kor 2,14-16a steht also, wenn man den literarkritischen Überlegungen G. Bornkamms folgt, an der Stelle einer sonst in den paulinischen Briefen üblichen Danksagung oder Eulogie. Der Dankeshymnus preist mit präsentischen Verben die Größe des Apostolats und verwendet eine Reihe von Wendungen, die sich sonst bei Paulus nicht finden: θριαμβεύειν hat hier wohl die

---

1) Die Apologie 2,14-7,4 ist nach G. Bornkamm, Ges. Aufs. IV, S. 178, das älteste Brieffragment im Rahmen des sogenannten 2. Korintherbriefes, das erst später in den jetzigen Brief eingearbeitet wurde. Der Apologie folgten ebenfalls als ursprünglich selbständige Briefe bzw. Briefteile der sogenannte Tränenbrief (Kap. 10-13) und der Trostbrief (1,1-2,13; 7,5-16).

abgeschwächte Bedeutung "im Triumph herumführen"[1]; ἡ ὀσμὴ τῆς γνώσεως geht auf die in der Antike verbreitete Vorstellung von dem "göttlichen Wohlgeruch" zurück[2] und wird von Paulus auf Christus bezogen[3].

Die Verkündigung des Evangeliums, ja der Apostel selbst, als die εὐωδία Χριστοῦ haben eine je verschiedene Wirkung bei den σῳζομένοις und bei den ἀπολλυμένοις. Mit diesem Begriffspaar beschreibt Paulus auch in 1.Kor 1,18 die unterschiedliche Reaktion der Hörer auf den von ihm verkündigten λόγος τοῦ σταυροῦ[4]. V.16a erläutert die unterschiedliche Wirkung der Verkündiger (bzw. der Verkündigung) durch die weitere Antithese ἐκ θανάτου εἰς θάνατον und ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν. Die Redefigur ἐκ - εἰς ist wohl nur als rein rhetorische zu verstehen; sie "hebt den doppelt gesetzten Begriff eindrucksvoll hervor"[5]. Die eschatologische Bedeutung der Evangeliumsverkündigung wird nicht nur mit dem Begriffspaar σῳζόμενοι - ἀπολλύμενοι, sondern auch mit dem erläuternden Begriffspaar θάνατος-ζωή gekennzeichnet[6]. Die Verkündigung des Apostels bewirkt also jene eschatologische Scheidung von gerettet - verloren, Leben - Tod. Daß der Apostel zu dem Heil und Leben schaffenden Dienst berufen und fähig gemacht wurde, ist der Grund für seinen hymnischen Dank in 2.Kor 2,14-16a[7].

---

1) Mit H. Windisch, 2.Kor, S. 97, und W.G. Kümmel im Anhang zu H. Lietzmann, Kor, S. 198.
2) Siehe E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, S.26ff.
3) Vgl. V.14 mit V.16 sowie Phil 4,18.
4) Möglicherweise ist ein prädestinatianischer Klang herauszuhören; mit H. Windisch, 2.Kor, S. 99.
5) Vgl. Röm 1,17 und Ps. 83,8; siehe W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 468.
6) Vgl. Röm 6,21-23; 7,4-6; 8,6; ferner 5,17f und 1.Kor 15,21.
7) Daß der gegenwärtige wie künftige Tod für den Christen durch Christi Heilstat überwunden ist, ist auch der Inhalt der Danksprüche von Röm 7,25 und 1.Kor 15,57. In den hier verhandelten Zusammenhang der eschatologischen Dank- und Lobsprüche gehört auch Röm 8,31-39; siehe hierzu S. 200ff.

Sowohl die eschatologischen Aussagen in den Danksagungen wie auch die eschatologischen Gebetswünsche und Lobsprüche formuliert Paulus sehr häufig unter Aufnahme von traditionellen Wendungen oder sogar ganzen Sätzen der traditionellen Gebetssprache. Im Folgenden wird nun nach der Funktion dieser eschatologischen Aussagen zu fragen sein.

2.4 Die Funktion der eschatologischen Aussagen in den Danksagungen, Gebetswünschen und Lobsprüchen

Da der eschatologische Ausblick zu den festen Strukturelementen der Danksagungen gehört, muß man sich vor einer historisierenden Interpretation hüten, die vorschnell den Bezug zu den Empfängern des jeweiligen Briefes herzustellen versucht, indem Rückschlüsse auf deren sittlichen Zustand und deren eschatologischer Hoffnung gezogen werden. In feierlichem Gebetsstil und unter Aufnahme formelhaft geprägter Wendungen blickt Paulus auf die am Tage des Gerichts sich erweisende Vollkommenheit der Gemeinde. Von deren aktuellen Problemen wird dabei abstrahiert. Da die Treue und Berufung Gottes und die in der Taufe sichtbare Erwählung der Christen, die bis in das Eschaton hinein ihre Gültigkeit bewahren, für Paulus wie für alle Christen zum selbstverständlichen Inhalt ihres Glaubens gehört, kann Paulus seine Hoffnung auf die eschatologische Vollkommenheit zum Gegenstand seiner Fürbitte und Gebetswünsche machen.

Paulus beschreibt die eschatologische Vollkommenheit mit zahlreichen synonymen Begriffen[1], die er

---

1) ἀνεγκλητος, εἰλικρινης, ἀπρόσκοπος, πεπληρωμένος καρπὸν δικαιοσύνης, ἄμεμπτος, ἐν ἁγιωσύνῃ, ἅγιος, ἄμωμος, ὁλοτελης.

teilweise auch verwendet, um den schon jetzt in der Gegenwart vorhandenen Zustand der Christen zu kennzeichnen[1]. Auch hieran wird ersichtlich, daß die Christen nicht durch sittliche Anstrengungen einen idealen Vollkommenheitsstatus erstreben sollen. Es ist darum verkehrt, aus den Vollkommenheitsaussagen in den paulinischen Danksagungen und Gebetswünschen entnehmen zu wollen, "daß die Christen als Christen noch christlicher leben sollen"[2]. L. Mattern macht die gewisse Hoffnung des Apostels, die er auf diese Weise in den Gebetswünschen und Danksagungen beschreibt, zu ethischen Forderungen, zu Aussagen der Paränese. Sie folgert aus ihrer Analyse einiger der oben erörterten Stellen, "daß es bei den Christen so etwas wie ein mehr oder weniger an Christsein gibt. Gibt es Unterschiede im Christsein der Christen, dann ist damit auch die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Gerichts über das unterschiedliche Christsein gegeben"[3]. Das Christsein der Christen steht für Paulus in seinen Fürbitten und Gebetswünschen jedoch außer Frage, und eine Steigerung des Begriffes christlich zu"christlicher", die dazu noch mit dem Gedanken eines unterschiedlichen Gerichtes verknüpft wird[4], trägt unter der Hand das Moment der Werkgerechtigkeit in die paulinische Theologie hinein. Paulus fordert weder ein Vollkommenheitsstreben, noch ein "christlicher", sondern er bittet vielmehr Gott darum, daß er die Christen dazu befähige, eben das bis zum Zeitpunkt des Endgerichtes zu bewähren, was sie schon sind. Seine Zuver-

---

1) Phil 2,15; 2.Kor 1,12; 1.Kor 5,8; 2.Thess 2,10; vgl. Kol 1,22; ἅγιος als Titel der Christen Röm 1,7; 1.Kor 1,2 u.ö.; vgl. ferner 1.Thess 1,19f und 2.Kor 1,14 mit Phil 4,1.
2) So L. Mattern, Gerichtsverständnis, S. 198, vgl. S. 197.
3) L. Mattern, a.a.O., S. 194.
4) L. Mattern, a.a.O., S. 208ff.

sicht auf die gegenwärtige wie künftige Vollkommenheit gründet sich allein auf Gottes Handeln in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (Phil 1,6), allein auf seine Treue und Berufung[1].

Daß schon die vorpaulinische christliche Tradition die Bewahrung vor dem Verdammungsurteil im Endgericht ebenso wie Paulus allein auf Christus gründete, zeigt das Taufkerygma der vor- und außerpaulinischen Gemeinde. Sie geht in ihrer eschatologischen Hoffnung sogar über Paulus noch hinaus; durch die Übereignung des eschatologisch geltenden Heils im Akt der Taufe weiß sich die vorpaulinische Gemeinde schon jetzt "dem gegenwärtigen bösen Äon entrissen" (Gal 1,4), schon jetzt "in die Basileia des Sohnes seiner Liebe versetzt und zur Teilnahme am Los der Heiligen im Licht bevollmächtigt" (Kol 1,12-14).

Viele Fragen, z.B. wie man sich das Rettungshandeln Christi aus (und vor) dem Vernichtungsgericht vorzustellen habe, welches die Folgen bei negativem wie positivem Gerichtsurteil seien, nach welchen Maßstäben und über wen sich das Zorngericht vollziehe, finden keine Antworten in den knappen eschatologischen Aussagen der Danksagungen und Gebetswünsche. Einzig das Moment der Errettung der Christen aus dem Zorngericht ist im Blickfeld der paulinischen Fürbitten, Gebetswünsche und Lobsprüche.

Die kommende ἡμέρα (bzw. ἀποκάλυψις) τοῦ κύριου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ist für die Christen nicht der furchtbare Tag der Vergeltung, sondern der Erweis ihrer allein in Gott bzw. Christus begründeten Vollkommenheit.

---

1) 1.Kor 1,9; 10,13; 2.Kor 1,21 f; 1.Thess 5,24.

3. Die Gerichtsansagen in polemischen Texten

Es ist auffällig, daß Paulus des öfteren die Gegner und Verfälscher seiner Evangeliumsbotschaft durch eine knapp formulierte Gerichtsansage abqualifiziert. Es handelt sich hier um die folgenden Stellen: 2.Kor 11,15; Phil 3,19a; Gal 5,10b; Phil 1,28a; Röm 3,8c; 1.Thess 2,16c; 1.Kor 3,17; 14,38. Die Reihenfolge der Analyse ergibt sich aus rein formalen Gesichtspunkten: dem Gleichklang der Gerichtsansage, dann auch aus der Tatsache, daß es sich in einigen Fällen um Gegner innerhalb der christlichen Gemeinde handelt (2.Kor 11,15; Phil 3,19; Gal 5,10b), in anderen Fällen wahrscheinlich um nicht-christliche Gegner (Phil 1,28a; Röm 3,8c; 1.Thess 2,16c). Bevor ich zusammenfassend auf die enge Beziehung zwischen polemischer Gerichtsansage und Fluchformel eingehe, sollen noch 1.Kor 3,17 und 14,38 behandelt werden, zwei Gerichtsansagen, die sich von den übrigen in diesem Abschnitt verhandelten insofern unterscheiden, als sie eine formale Verwandtschaft zu den Sätzen heiligen Rechts aufweisen.

Im Folgenden sind nun diese Gerichtsansagen in ihrem Kontext nach ihrer formalen wie inhaltlichen Seite zu untersuchen.

3.1 Die Gerichtsansage als Topos der Gegnerpolemik

2.Kor 11,15b

Die heftigen Ausfälle des Paulus gegen seine ironisch von ihm οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι genannten Gegner im 2. Korintherbrief (11,5; 12,11) gipfeln in den äußerst scharfen Beschimpfungen ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι und διάκονοι σατανᾶς (11,13-15). Die ausfallende Schmährede des Paulus wird durch die abschließende Wendung ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν zunächst abgebrochen, da mit V.16 ein neuer Redeabschnitt beginnt, der ausdrücklich das Thema von V.1 aufnimmt.

Schon wegen ihrer knappen Formulierung und wegen

ihrer Stellung am Ende eines Teilabschnittes bildet die Aussage von V.15b den pointierten Schlußpunkt der heftigen Attacke. Durch das Relativum ist V.15b nur locker mit dem Vorigen verbunden. Auch der Tempuswechsel von Präsens zu Futur deutet darauf hin, daß es sich hier um eine angehängte Schlußbemerkung handelt.

Inhaltlich schaut V.15b auf das künftige Endschicksal der Gegner, das zwar nicht näher gekennzeichnet wird, aber nur als drohendes Verderben κατὰ τὰ ἔργα verstanden werden kann (vgl. Phil 3,19)[1]. Während in den übrigen Beschimpfungen und polemischen Aussagen des Paulus in 2.Kor 11 eine wirkliche inhaltliche Auseinandersetzung mit den Gegnern stattfindet, die deren Selbstverständnis und Theologie angreift, spielt das Stichwort ἔργα, anders als in Galatien, in der Polemik gegen die Korinther sonst keine Rolle. Die Ansage der künftigen Vergeltung Gottes nach den Werken der Menschen nimmt also keinen Bezug auf die aktuelle Situation in Korinth, sondern greift vielmehr den weitverbreiteten Topos vom Vergeltungsgericht nach den Werken auf. Im Umkreis des biblischen Schrifttums hat diese Vorstellung ihren Ursprung in zahlreichen alttestamentlichen Aussagen[2], die in der Literatur des späteren Judentums häufig wiederkehren[3]. Paulus nimmt diese auch im Urchristentum geläufige Vorstellung in Röm 2,6 als Zitat von Ps 62,13 und Prov 24,12 auf und verwendet sie sonst noch 2.Kor 5,10 (s.u.S.143ff)[4]. Die breite Bezeugung in der jüdischen

---

1) τέλος in der Bedeutung "Endgeschick" gebraucht Paulus außer 2.Kor 11,15 und Phil 3,19 noch Röm 6,22; sonst im NT noch Hebr 6,8; 1.Petr 4,17, vgl. G. Delling, THW VIII, S. 56: "Die Bedeutung Endgeschick im Sinn des durch Gottes Urteil bestimmten Ausgangs ist sprachlich und sachlich vorbereitet, im AT bereits in den Psalmen, etwa Ps 73,17".

2) Ps 28,4; 62,13; Prov 24,12; vgl. Hi 34,11; Jer 17,10; 32,19; 2.Sam 3,39.

3) JesSir 11,26; 35,22; PsSal 2,17; 1QS VIII 6f; X 18; äthHen 95,5; 100,7; vgl. 4.Esr 4,37f; 8,33; äthHen 45,3 sowie Bill. IV, 2, S. 1037-1042.

4) Die Vorstellung von der Vergeltung findet sich in

wie christlichen Literatur läßt darauf schließen, daß es sich bei der Vorstellung vom Gericht κατὰ τὰ ἔργα um einen weit verbreiteten Satz des Judentums handelt, der von der Urgemeinde übernommen wurde. Die immer wiederkehrende Wendung κατὰ τὰ ἔργα bildet das formelhafte Grundelement dieser Vergeltungsaussage.

Im Zusammenhang seiner Polemik wäre 2.Kor 11,15b für Paulus entbehrlich; denn der Halbvers bringt keinen neuen Gesichtspunkt in die Auseinandersetzung, sondern muß als "rhetorisch wirkungsvoller Schlußsatz"[1], als "wuchtige Androhung des Gerichts"[2] die ab V.13ff sich verschärfende Disqualifizierung der Gegner abschließen.

Phil 3,19a

Der kurze Nominalsatz ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια in Phil 3,19a enthält eine in Struktur und Inhalt ganz ähnliche Aussage wie 2.Kor 11,15b. Der Klage des Paulus über die zahlreichen ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ schließen sich in V.19 drei Relativsätze an. Während möglicherweise die letzten beiden Relativsätze unter den Schlagwörtern κοιλία, δόξα, ἐπίγεια die wirkliche Gesinnung der Gegner anprangern, ist die Bestimmung ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια eine ganz allgemeine Ansage des künftigen Verderbens[3]. Wie in 2.Kor 11,15 findet sich auch in dieser polemischen Aussage der durch das Relativum ὧν angeschlossene Nominalsatz mit dem Subjekt τέλος. Die Begriffe τέλος[4] und ἀπώλεια[5] haben eschatologische Bedeutung und bezeichnen das Endverderben.

ähnlicher Formulierung im NT noch Mt 16,27; 2.Tim 4,14; Apk 2,23; 20,12; 22,12; in der nachkanonischen Literatur 1.Clem 34,3; 2.Clem 11,6; 17,4; IgnPol 6,2.

1) C.F.G. Heinrici, 2.Kor, z.St.
2) H. Lietzmann, Kor, z.St.
3) J. Gnilka, Phil, S. 205, hält sämtliche Aussagen von V.19 für eine allgemein gefaßte Ketzerpolemik.
4) Vgl. Röm 6,21; 2.Kor 11,15; Hebr 6,8; 1.Petr 1,9; LXX Dan 7,26; Sap 19,1.
5) Vgl. Phil 1,28; 1.Tim 6,9; 2.Petr 3,16; LXX Ps 87,12.

Es wird kaum ein Zufall sein, daß die von Bill. III, S. 622, notierten rabbinischen Parallelen zur τέλος-Aussage von Phil 3,19a sämtlich Fluch- und Verwünschungssprüche sind[1]. Es handelt sich also offensichtlich um eine geprägte knappe Gerichtsdrohung bzw. Gerichtsansage, die das Verhalten der Gegner in ihrer endgeschichtlichen Konsequenz sichtbar macht und das kommende Gericht als sichere Vergeltung ansagt.

Versteht man die Aussage ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια als einen traditionellen Topos der Apologetik, so darf dieser Satz nicht zur Erklärung von V.18 herangezogen werden. Der eigentliche Vorwurf des Paulus besteht in der Bezeichnung der Gegner als ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ. Die Ursache des Verderbens liegt also nicht in erster Linie in irgendwelchen Taten, wie man aus dem περιπατοῦντας (περιπατοῦσιν) (V.17f) schließen könnte, sondern darin, daß sie die Kreuzeswirklichkeit überspringen wollen, indem sie sich ihrer Vorzüge rühmen, die eigene Gerechtigkeit suchen und nicht wahrhaben wollen, daß das Leben des Christen Gemeinschaft mit Christi Leiden und Kreuzesexistenz bedeutet. Die traditionelle Gerichtsansage in V.19a ist von Paulus an seinen eigentlichen Vorwurf der Kreuzesfeindschaft angefügt worden, um mit einer Art Fluch- und Verwünschungsansage Leben und Lehre der Gegner bis in alle Ewigkeit zu verdammen.

---

1) Targ.Jerusch.I Num 24,20: "Ihr Ende wird sein, daß sie in Ewigkeit dem Verderben anheimfallen"; Targ.Jerusch.I Num 24,24: "Sie werden bis in Ewigkeit dem Verderben anheimfallen"; Targ. Ps 109,13: "Sein Ende wird zur Vernichtung sein".

Gal 5,10b

In Gal 5,1-6 setzt Paulus die entscheidende These als Schlußfolgerung unter den langen "dogmatischen" Teil seines Briefes: Zur Freiheit seid ihr berufen, und zwar zur Freiheit der Liebe; denn der Glaube erweist sich durch die Liebe als wirksam. Bevor Paulus diese Kernaussage paränetisch expliziert (5,13ff), macht er parenthesenartig einen neuen Ausfall gegen die galatischen Gegner[1]. Die nur locker aneinander gereihten Sätze in 5,7-12 wollen noch einmal vor den Irrlehrern warnen und enden mit einem sarkastischen Wunsch, um deren Beschneidungsforderung ad absurdum zu führen (V.12).

Die knappe Gerichtsankündigung in Gal 5,10b ist mit dem Kontext von V.10a und V.11 nicht verbunden und stellt den ταράσσων unter das göttliche Strafurteil. Das Futur βαστάσει und der Artikel vor κρίμα deuten darauf hin, daß an das eschatologische Verdammungsurteil gedacht ist[2]. Βαστάζειν τὸ κρίμα ist singulär im Neuen Testament[3]. Der Artikel vor ταράσσων ist generisch gemeint, wie das nachklappende ὅστις ἐὰν ᾖ zeigt. Es handelt sich dabei um ebendieselben τινὲς οἱ ταράσσοντες, die in Gal 1,7-9 unter das verfluchende ἀνάθεμα gestellt werden.[4] Es ist also verfehlt, darüber zu spekulieren, ob Paulus an eine bestimmte Einzelperson gedacht hat; vielmehr stellt er in Gal 5,10b die im ganzen Galaterbrief bekämpften Irrlehrer unter das göttliche Strafurteil. Gleichwohl ist die Formulie-

---

1) Vgl. 1,6ff; 3,1; 4,17ff; 6,12ff.
2) Engstens verwandt mit Gal 5,10b ist Röm 3,8. Zum peiorativen Sinn von τὸ κρίμα vgl. 2.Petr 2,3, wo κρίμα synonym zu ἀπώλεια verwendet wird; vgl. auch Jud 4 und Röm 2,2f.
3) Die gebräuchliche Redewendung λαμβάνεσθαι τὸ κρίμα (Röm 13,2; Jak 3,1; Mk 12,40 par Lk 20,47) könnte Paulus deswegen gemieden haben, um zum Ausdruck zu bringen, daß das Strafurteil "ertragen, ausgehalten, erlitten" werden muß; vgl. Gal 6,5; Apk 2,3.
4) Daß Paulus an mehrere Irrlehrer denkt, erweist auch der Plural in V.12 οἱ ἀναστατοῦντες.

rung von 5,10b auffällig: Das generische Partizip, das durch den konditionalen Relativsatz ὅστις ἐάν ᾖ erläutert wird, so wie das Futur des Verbums erinnern stark an den Stil der Sätze heiligen Rechtes und markieren somit eine allgemeingültige, d.h. für alle Gegner des Evangeliums geltende Rechtsaussage[1].

Gott wird als der Vollstrecker der eschatologischen Strafe vorausgesetzt. Der Apostel fungiert als der charismatische Verkünder des göttlichen Gerichtes.

Die Gerichtsansage in Gal 5,10b hat somit sachlich die gleiche Funktion wie der über die galatischen Gegner verhängte Fluch in 1,7-9. Hier wie dort wird über die Gegner das künftige Verdammungsgericht Gottes nicht nur angekündigt, sondern durch den Apostel als den Bevollmächtigten Gottes geradezu rechtswirksam verhängt. Trotz dieses engen Zusammenhangs zwischen der Gerichtsansage in 5,10b und dem Fluch in 1,7-9, der auch in der gleichen vorwurfsvollen Betitelung durch das Partizip ταράσσων ≈ ταράσσοντες erkennbar wird, soll nicht bestritten werden, daß das ἀνάθεμα die schärfere Verurteilung enthält, die durch die Ansage des Vernichtungsurteils in Gal 5,10b in gemilderter Form wieder aufgenommen wird.

Phil 1,28b

Nach den Ausführungen des Paulus über seine eigene Lage (1,12-26) beginnen ab 1,27 die an die Gemeinde in Philippi gerichteten Mahnungen zur Einigkeit und Demut untereinander. Dabei streift Paulus zunächst das Verhältnis der Gemeinde zu gewissen ἀντικείμενοι, die nicht näher charakterisiert werden. Die Tatsache, daß Paulus die Gemeinde als Gesamtheit auf ihre Einigkeit im Kampf für das Evangelium (V.28a) und auf ihr πάσχειν ὑπὲρ Χριστοῦ (V.29f) anspricht, berechtigt zu der Vermutung, daß es sich hier um von außen agitierende

---

1) Vgl. 1.Kor 3,17; 14,38; 16,22; Gal 1,9; 2.Kor 9,6. Zum Stil der Sätze heiligen Rechts siehe E. Käsemann, Ges. Aufs. II, S. 69-82.

Widersacher (Heiden oder Juden) handelt, denen die Christen in Philippi geschlossen entgegentreten sollen[1]. Die Möglichkeit ist freilich nicht auszuschließen, daß Paulus über diese Auseinandersetzung nur ungenügend informiert ist, weil er nur aufgrund von Nachrichten anderer zu schreiben in der Lage ist (ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν V.27)[2]. Paulus weist die "Einschüchterungsversuche" - noch in diesem Stadium sieht Paulus also die Auseinandersetzung - damit zurück, daß er die Gemeinde auf den einigenden Grund der πίστις τοῦ εὐαγγελίου (V.27) stellt und zum Leidenskampf ὑπὲρ Χριστοῦ (V.29f) aufruft.

Der Relativsatz V.28b ist mit diesem Zusammenhang nur sehr locker verbunden, weil das Relativpronomen ἥτις wegen seiner Attraktion an ἔνδειξις die Beziehung zu dem Vorherigen bewußt undeutlich angibt. Was hat als das Anzeichen von Verderben und Heil zu gelten: die Einigkeit und der gemeinsame Kampf der Gemeinde oder der Widerstand der Gegner? Eine Antwort auf diese Frage kann nur vom Verständnis des Relativsatzes selbst versucht werden. Die beiden Genitive ἀπωλείας und σωτηρίας beziehen sich auf das eschatologische Verderben bzw. Heil[3].

Wenngleich die antithetisch formulierte Aussage in ihrer Parallelität durch den Wechsel von αὐτοῖς zu ὑμῶν etwas gestört wird[4], sollte man auf diesen Kasuswechsel nicht allzuviel exegetischen Scharfsinn verwenden; das nachklappende καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ (vgl. 1.Kor 6,6.8) zeigt, daß Paulus hier nur sehr locker formuliert. Man legt zu viel in den Text hinein, wenn man den Gegnern zumutet, daß sie an der Einigkeit der

---

1) Auch in 1.Kor 16,9 werden die ἀντικείμενοι wohl äußere Gegner sein (vgl. 1.Kor 15,32), die die Missionsarbeit des Apostels zu hindern versuchen.
2) Ganz anders als in Phil 1,28 wird die Auseinandersetzung mit den Gegnern in Kap. 3 geführt; hier ist der Gegner erkannt und wird inhaltlich bekämpft. Aus diesem Grund ist es nicht erlaubt, die Gegner von Phil 3 mit denen von 1,28 zu identifizieren.
3) ἀπώλεια von dem ewigen Verderben als Strafe für die Gottlosen im NT noch: Phil 3,19 vgl. Röm 9,22; Mt 7,13; Hebr 10,39; 2.Petr 3,7; Apk 17,8.11.
4) Die sekundären Lesarten korrigieren diese Unebenheit.

Gemeinde ihr eigenes Verderben erkennen sollen[1] oder wenn die Philipper in ihrer Einmütigkeit ein Zeichen ihres Heils sehen sollen; das bekräftigende καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ paßt dazu nicht. Das Interpretationsproblem löst sich, wenn man beachtet, daß es sich bei der Ansage des eschatologischen Verderbens in Phil 1,28b um eine den übrigen hier verhandelten Stellen analoge Gerichtsansage für die Widersacher des Evangeliums handelt. Sie wird von Paulus gleichsam sub voce ἀντικείμενοι in den Zusammenhang eingeschoben. Der verbale Ursprung dieses Partizips wird noch empfunden und erlaubt die Verbindung durch das attrahierende Relativum ἥτις[2]. Diese knappe Gerichtsansage wird von Paulus wohl im Hinblick auf die paränetische Intention des ganzen Abschnittes erweitert durch die parallele Heilsansage ὑμῶν δὲ σωτηρίας: Der Widerstand der Feinde und - wie das Folgende begründend ausführt - das damit verbundene Leiden der Christen sind das von Gott gesetzte Zeichen für Vernichtung bzw. Heil[3].

Röm 3,8c

Die in Röm 2 als entscheidende Voraussetzung zur paulinischen Verkündigung der iustificatio impii durchgeführte Nivellierung der heilsgeschichtlichen Privilegien der Juden steht im Hintergrund von Röm 3,1-8[4]. Die Beantwortung der eingangs gestellten Frage nach dem Vorzug Israels (3,1) wird von Paulus sehr bald verlassen und erst in Kapitel 9-11 wieder aufgenommen[5].

---

1) So J. Gnilka, Phil, S. 100.
2) Vgl. P. Bonnard, Phil, S. 35; P. Ewald, Phil, S. 91.
3) Der Gedanke, daß das Leiden und Sterben für Christus εἰς σωτηρίαν ausgehen wird, findet sich schon in Phil 1,19. Als nächste Parallele zu Phil 1,28b hat 2.Thess 1,4f zu gelten; dort wird das gerechte Gottesgericht in V.6f durch den Topos von der doppelten Vergeltung interpretiert.
4) Zur Exegese dieser Verse s.u.S. 164ff.
5) Das πρῶτον in 3,2 hat im Folgenden keine Entsprechung.

Im Stil der Diatribe formuliert Paulus in V.5-8 etliche rhetorische Fragen, die sämtlich das gleiche Ziel haben: Die Tatsache, daß Gottes Treue durch menschliche Untreue nicht beseitigt werden kann (V.3), daß seine Bundestreue[1] sich gerade angesichts der menschlichen Ungerechtigkeit durchsetzt, darf nicht dazu verleiten, die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln zu leugnen und seine Sünde und Lüge zu verharmlosen. Paulus kann die in Frageform ausgedrückten falschen Konsequenzen seiner Rechtfertigungsbotschaft nur als uneigentliche, rein rhetorische Rede formulieren (V.5 κατὰ ἄνθρωπον λέγω). Der Gedankengang des Abschnittes findet seinen Höhepunkt in V.8, wo Paulus von gewissen Leuten redet (τινές), die ihm die libertinistische Parole in den Mund legen: "Lasset uns das Schlechte tun, damit das Gute komme!" Genügte schon in V.6 der bloße Hinweis auf Gottes gerechtes künftiges Gericht über den Kosmos, um den Vorwurf abzuweisen, Gott sei ungerecht, so wird in V.8 auf ähnliche Weise die Diskussion abgebrochen, indem Paulus mit einer knappen Gerichtsansage jenen Verleumdern das rechtmäßige Strafgericht Gottes ankündigt[2].

Obwohl bereits ab V.5 die richterliche δικαιοσύνη θεοῦ hinterfragt wird und die Gerichtsaussagen in V.5-8[3] mit dem unmittelbaren und weiteren Kontext[4] eng verbunden sind, steht die Gerichtsansage in Röm 3,8c dennoch relativ isoliert im Kontext und hat mit dem Gerichtsthema von Röm 1,18-3,20 nicht unmittelbar etwas

---

1) Δικαιοσύνη θεοῦ in V.5 ist Gen.subj.
2) Es ist in unserem Zusammenhang gleichgültig, ob Paulus bei den τινές an wirkliche Gegner seiner Verkündigung denkt oder sie nur deswegen nennt, um ihnen jene Parole als blasphemische Verzerrung seiner Botschaft in den Mund zu legen. Es darf als sicher gelten, daß Paulus zumindest mit der Möglichkeit rechnet, daß seine Botschaft mißverstanden und von Gegnern derart verleumderisch entstellt werden konnte.
3) V.5b: μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν, V.6: ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον, V.7: κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι.
4) Vgl. Röm 2,1-11.12-16.26f; 3,19f.

zu tun; denn sie wird nicht aus der Argumentation von 1,18-3,20 her entwickelt oder begründet, sondern dient nur dazu, die Diskussion mit den (fiktiven oder realen) Gegnern des Paulus abzubrechen. Es ist auffällig, daß auch diese Gerichtsansage durch das Relativum ὧν an das Vorangehende angeschlossen ist[1] und mit ihrer knappen Formulierung die Schlußaussage des Abschnittes bildet (vgl. 2.Kor 11,15).

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die Gerichtsansage in Röm 3,8c ebenso wie die anderen zur Abweisung und Abrechnung mit den Gegnern der paulinischen Botschaft dient und diese geradezu unter einen Fluch stellt[2]. Die Auseinandersetzung mit dem in Röm 3,8 zugrundeliegenden Mißverständnis des paulinischen Evangeliums wird erst in 6,1ff fortgeführt.

1.Thess 2,16c

Der im Rahmen der Danksagung durchgeführte Vergleich zwischen der Gemeinde in Thessalonich und den Gemeinden in Palästina veranlaßt Paulus zu einer überraschend scharfen Polemik gegen die Juden, die die palästinischen Gemeinden verfolgen. Die Anklage in 1.Thess 2,15f enthält älteres Material: Hinter V.15a steht der wiederholt gegen Israel gerichtete Vorwurf auf Prophetenmord[3], der letztlich auf 1.Kön 19,10.14 zurückgehen wird; die Aussage, daß die Juden "allen Menschen verhaßt" seien, hat ihren Ursprung in Esther 3,8.13 und gehört zu dem üblichen Arsenal der antijüdischen Polemik[4]. Paulus erweitert diese traditionellen Vorwürfe durch den Hinweis auf die Verfolgung und Behinderung, die er selbst von seiten der Juden bei seiner Missionspredigt hinnehmen muß. V.16b nimmt den verbreiteten

---

1) Vgl. Phil 3,19; 2.Kor 11,15.
2) Vgl. O. Kuss, Röm, S. 104: "der nicht ungefährliche Einwand wird ohne Begründung mit einem Fluch zurückgewiesen."
3) Mt 23,31; Lk 13,33-35 par; Act 7,52; 10,39; vgl. auch 2,23; 3,15; 4,10; 5,30. Zum Topos vom gewaltsamen Geschick der Propheten siehe O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick, Neukirchen 1967.
4) Siehe die Belege bei M. Dibelius, Thess, S. 29-31.

Topos vom eschatologischen Maß auf, um das Verhalten der Juden in Vergangenheit und Gegenwart als Unheilsgeschichte zu deuten, die das vorher von Gott in seinem Geschichtsplan festgelegte Maß der Sündenmenge nun erreicht hat und Gottes Zorngericht zwangsläufig nach sich zieht[1]. O.H. Steck[2] hat insbesondere auf die unpaulinische Diktion von 1.Thess 2,15f aufmerksam gemacht: ἐκδιώκειν, ἐνδυτιος, ἀναπληροῦν τὰς ἁμαρτίας, φθάνειν ἐπί τινα, εἰς τέλος.

Der in unserem Zusammenhang wichtige Vers 16c bildet durch seine knappe Formulierung den wirkungsvollen Abschluß dieser antijüdischen Polemik. Das eschatologische Zorngericht hat die Juden schon jetzt getroffen bis zum Zeitpunkt des Endes[3]. Die von vielen Exegeten vorgeschlagenen Übersetzungsmöglichkeiten von εἰς τέλος durch "usque in finem" oder "consumans" sind nicht alternativ zu entscheiden[4]. Der eschatologische Kontext von 1.Thess 2,16[5] und die betonte Stellung am Satzende sprechen nicht dafür, daß εἰς τέλος einfach nur synonym zu πάντοτε zu verstehen ist[6]; die eschatologische Bedeutung von τέλος schwingt vielmehr durchaus mit[7].

Die fast wörtliche Parallele zu 1.Thess 2,16c in TestLevi 6,11 läßt sich sehr wahrscheinlich nicht einfach aufgrund einer Abhängigkeit beider Textstellen voneinander erklären. Die εἰς τέλος-Wendungen sind in der zeitgenössischen Literatur viel zu geläufig; zudem erscheint die Annahme einer christlichen Interpolation

---

1) Vgl. Dan 8,23 Theod. et LXX; 2.Makk 6,14f; syrBar 41,6; äthHen 70,3; 103,3ff; im NT siehe Mt 23,32; Röm 11,25f; Apk 18,5; rabbinische Belege bei Bill. I, S. 939f.
2) A.a.O., S. 274.
3) Absolutes ἡ ὀργή mit eschatologischer Bedeutung im 1. Thessalonicherbrief noch in 1,10 und 5,9, beides Mal vorpaulinische Formulierungen, s.u.S. 189ff. Daß die ursprüngliche Bedeutung von φθάνω "zuvorkommen" Paulus geläufig ist und auch in 2,16 hereinspielen könnte, beweist 1.Thess 4,15.
4) Vgl. die Aufzählung der Exegeten bei E. Bammel, ZThK 56, 1959, S. 309 Anm. 1; siehe auch W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 1607.
5) ωσῆναι, ἀναπληρῶσαι, ἡ ὀργή, φθάνειν.

in den Testamenten der Patriarchen gerade für diese Stelle wenig begründet[1]. Es liegt darum näher, beide Zeugnisse für dieselbe Gerichtsansage aus älterem vorgegebenen Material abzuleiten[2]. Paulus nimmt die Gerichtsankündigung auf, um den Gegnern der Heilsbotschaft das endgültige Gerichtsurteil Gottes und seine Vollstreckung schon jetzt anzusagen. 1.Thess 2,16c ist also in die übrigen hier verhandelten knappen Gerichtsansagen in polemischen Texten einzureihen. Schon aus diesem Grunde müssen alle Versuche scheitern, einen zeitgeschichtlichen Bezug von V.16c etwa auf den Fall Jerusalems oder auf andere Katastrophen herzustellen[3].

1.Kor 3,17; 14,38

In den Zusammenhang der Gerichtsansagen in polemischen Texten gehören auch die Aussagen von 1.Kor 3,17 und 14,38, die im Stil der Sätze heiligen Rechtes[4] die göttliche Vergeltung denen ansagen, die die Gemeinde und ihre Ordnung mißachten. Gott wird den Verderber der Gemeinde verderben und versagt dem seine Anerkennung, der sein Gebot nicht anerkennt. Die Verwendung des gleichen Verbums für menschliches Vergehen und göttliche Strafe kennzeichnet in prägnanter Kürze das nach dem ius talionis sich vollziehende Prinzip der adäquaten Vergeltung Gottes. Der rechtliche Stil ist an der für den kasuistischen Rechtssatz typischen Einleitung εἴ τις bzw.εἰ δέ τις erkenntlich. Der Wechsel vom Präsens des Vordersatzes zum Futur des Nachsatzes (φθείρει - φθερεῖ) in 1.Kor 3,17 macht deutlich,

---

6) So E. von Dobschütz, Thess, z.St.
7) So B. Rigaux, Thess, z.St.; M.Dibelius, Thess, z.St.; E. Bammel, ebd.; O. Michel, Antijudaismus, S. 58.

1) Vgl. die Belege bei E. Bammel, a.a.O., S. 309 Anm.1, der formuliert: "Die Fülle der Parallelen spricht übrigens nicht dafür, daß TestLevi 6,11 von 1.Thess 2,16 abhängig ist"; siehe auch O.H. Steck, a.a.O., S. 275 und M. Philonenko, Les interpolations, Paris 1960.

2) Vgl. M. Dibelius, Thess, S. 11, und O. Michel, Antijudaismus, S. 58 Anm.1, der sogar mit der Möglichkeit rechnet, daß 1.Thess 2,16c ursprünglich hebräisch oder aramäisch überliefert war.

daß Paulus an den Vollzug der Strafe im künftigen Gerichtshandeln Gottes denkt.

Die Verschärfung der Gerichts- und Vergeltungsaussagen in 1.Kor. 3,8-17 ist auffällig[1]. Während Paulus in V.8 dem Apollos noch den eigenen positiven Lohn zugesteht und für die ἐποικοδομοῦντες in V.10-15 im schlechtesten Fall noch damit rechnet, daß der Betreffende "gerade noch davonkommt" (V.15), sagt Paulus in V.17 dem "Verderber" der Gemeinde das endgültige Verderben an. Es handelt sich hier also um die schärfste Form der Gerichtsankündigung, die wohl in polemischer Absicht an jene gerichtet ist, die Paulus weder zu den ἐποικοδομοῦντες, noch gar zu den Aposteln, sondern zu den Feinden des Evangeliums rechnet.

Im Unterschied zu der futurischen Gerichtsansage in 1.Kor 3,17 zeigt das Präsens ἀγνοεῖται in 14,38, daß Gottes vergeltende Reaktion[2] bereits für die Gegenwart angekündigt werden kann (vgl. Röm 1,18-32). Die Verbreitung derartiger Sätze im Neuen Testament und auch sonst in der antiken Literatur, wodurch mittels der Verwendung gleicher Begriffe das Talionsprinzip ausgedrückt wird, erweist, daß Paulus hier eine geläufige Stilform aufgreift[4]. Hinter der Verwendung in der Bibel steht der vom Antiken Judentum und Christentum aufgenommene Gedanke vom vergeltenden Gerichtshandeln Jahwes[5].

---

3) So alle neueren Ausleger (mit Ausnahme von E.Bammel) gegen die älteren.
4) Zum Folgenden siehe E. Käsemann, Ges.Aufs. II, S.69-82.
1) Zur Einzelexegese s.u.S. 63ff.
2) Passivum divinum, das von den sekundären Lesarten nicht mehr als ein solches verstanden wurde. Siehe W.Bauer, Wörterbuch, Sp.22; E.Käsemann, Ges.Aufs. II, S.71; H.Conzelmann, 1.Kor., S.291 Anm.6o.
3) Im NT: Mk 4,24f; 8,38; Mt 6,14f; 1o,32ff; Apk 22,18.
4) Siehe E. Käsemann, Ges. Aufs. II, S.69f; Vgl. auch K.Berger, NTS 17, 197o, S.1o-4o, mit anderer form- und religionsgeschichtlicher Herleitung.
5) z.B. Ri 1,7; 2.Sam 3,39; Jes.59,18; Jer 25,14; 5o,29; vgl. auch die bei E.Klostermann, ZNW 32, 1933, S.1-6; J.Jeremias, ZNW 45, 1944, S.119-121; H.Conzelmann, 1.Kor., S.97 Anm.96, genannten Belege.

Für 1.Kor 3,17 und 14,38 ist kennzeichnend, daß Paulus seinen Gegnern in Korinth, die die Gemeinde, den Tempel Gottes, zerstören und die von Gott gesetzte Ordnung im Gottesdienst mißachten, das Gottesgericht als zwangsläufige Folge ihres Handelns nur ankündigt, die Vollstreckung der Strafe hingegen Gott überläßt. Der präzise rechtliche Stil der Gerichtsansagen läßt aber zugleich seine apostolische Vollmacht erkennen, das heilige Gottesrecht zu proklamieren und das Strafhandeln Gottes den Übertretern dieses Rechtes schon jetzt anzusagen.

3.2 Der Zusammenhang von Fluch und polemischer Gerichtsansage

Als Ergebnis der Einzelexegesen der Gerichtsansagen in polemischen Texten ist festzuhalten, daß Paulus es liebt, in polemischen Passagen seiner Briefe seine Gegner durch eine sehr knapp formulierte Gerichtsansage zu disqualifizieren. Diese ist mit dem Kontext meist durch den relativischen Anschluß[1] nur locker verbunden und kann dazu dienen, die Polemik zu einem abrupten feierlichen Abschluß zu bringen[2]. Die Ansage des künftigen, z.T. schon in der Gegenwart einsetzenden Gerichtshandelns Gottes geschieht zur äußerst scharfen und letztgültigen Aburteilung der Gegner innerhalb oder außerhalb der christlichen Gemeinde. Da auch sonst im Neuen Testament die Gerichtsansage zum Bestandteil der Polemik gegen Irrlehrer und Feinde des Evangeliums gehört, haben wir es mit einem festen Topos der Ketzer- und Gegnerpolemik zu tun[3].

---

1) Röm 3,8; 2.Kor 11,15; Phil 1,28; 3,19.
2) Röm 3,8; 2.Kor 11,15; 1.Thess 2,16; 1.Kor 3,17; 14,38; vgl. Röm 16,20.
3) 2.Tim 4,14; 1.Tim 5,24; Tit 3,11; 1.Petr 4,4.14; 2.Petr 2,1-3; Jud 4; Apk 2,23.

Schon im vorpaulinischen Judentum scheint die polemische Gerichtsansage bzw. die Verwünschung der Häretiker ein fester Topos gewesen zu sein. Hier ist vor allem die Birkath ha-minim zu nennen, die sich als 12. Benediktion im Achtzehn-Bitten-Gebet findet und auch sonst in der talmudischen Literatur überliefert wird[1]. Die von S. Schechter 1897 veröffentlichten Fragmente aus der Geniza der Synagoge von Alt-Kairo überliefern die Birkath ha-minim in der folgenden Fassung[2]: "Den Abtrünnigen (למשומדים) sei keine Hoffnung ... und die Christen (ונצרים) und die Häretiker (והמינים) mögen plötzlich zugrunde gehen (ausgetilgt werden aus dem Buch des Lebens) und mit den Gerechten nicht geschrieben werden. Gebenedeit seist du, Jahve, der Freche demütigt". Wahrscheinlich handelt es sich bei der Erwähnung der Christen in der 12. Benediktion des Achtzehn-Bitten-Gebetes um eine spätere Einfügung[3], während das Gebet selbst schon für die erste Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts als bekannt vorauszusetzen ist[4] und um 90 n.Chr. die Schlußredaktion erfahren hat.

Traditionell ist nicht nur der Sitz im Leben der polemischen Gerichtsansagen bei Paulus, auch ihr Inhalt besteht zum Teil aus traditionellen Wendungen und Vorstellungen: Der Gedanke der Vergeltung κατὰ τὰ ἔργα in 2.Kor 11,15 findet sich in ganz ähnlichem Zusammenhang noch 2.Tim 4,14; Apk 2,23 und gehört zum Allgemeingut des jüdischen wie christlichen Glaubens[5]. Die Ansage der künftigen ἀπώλεια in Phil 1,28;

---

1) Vgl. H.L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen, S. 30-32, 64*-67*.
2) H.L. Strack, a.a.O., S. 66*f. bzw. S.31.
3) Vgl. G. Dalman, Worte Jesu, S. 303.
4) Siehe Bill. IV, S. 218.
5) Siehe die Belege auf S. 47 Anm. 2-4.

3,19 ist zu vergleichen mit 2.Petr 2,1; 3,7. Die Parallele in 1.Thess 2,16c in TestLevi 6,11 und die weite Verbreitung der εἰς τέλος-Formel weist auf älteres, vorgegebenes Material. Κρίμα als terminus technicus für das künftige Verdammungsurteil Gottes über die Gegner findet sich außer Röm 3,8 und Gal 5,10 noch 2.Petr 2,3 und Jud 4.

Bei einigen der hier verhandelten Gerichtsansagen in polemischen Texten wird der enge Zusammenhang zum Fluch und zur Verwünschungsformel sichtbar[1]. Wie jene knappen Gerichtsansagen verkündet auch der Fluch das Strafgericht Gottes über die Gegner des Evangeliums. Der ταράσσων, dem Paulus in Gal 5,10 das Verdammungsurteil ankündigt, gehört zu den τινὲς οἱ ταράσσοντες von Gal 1,7, gegen die sich das vernichtende ἀνάθεμα richtet[2]. Mit diesem Fluch spricht Paulus über den Verfälschern der Evangeliumsbotschaft die Verwerfung und den Verlust des Heils aus. In gleichem Sinn findet sich ein solches Anathema noch 1.Kor 16,22, wo Paulus einen liturgischen Spruch der urchristlichen Abendmahlsliturgie zitiert[3]. Der im Stil der Sätze heiligen Rechtes formulierte Satz appelliert durch das ἀνάθεμα und das folgende μαραναθά an den himmlischen Richter, sein Strafgericht an Frevlern und Gottlosen zu vollziehen. Wenn φιλεῖν τὸν κύριον die in der Taufe begründete Zugehörigkeit zur Gemeinde beschreibt, könnte 1.Kor 16,22 die Scheidung von Getauften und Ungetauften zur Teilnahme an der Herrenmahlfeier beabsichtigen[4]. Wenn derartige Droh- und

---

1) Zu der engen Verbindung zwischen Fluch und der prophetischen Gerichtsverkündigung siehe C. Westermann, Grundformen, S. 140-142; Artikel Gebet II, in: RGG^3, Sp. 1215. Schon im AT bildet der Vergeltungswunsch (2.Sam 3,39; 1.Kön 2,23; Jer 18,18ff) eine abgeschwächte Form des Fluches.

2) Ἀνάθεμα ist in LXX Übersetzung von חֵרֶם und bezeichnet das für Gott zur Vernichtung Ausgesonderte, Lev 27,28; Num 21,28; Dt 7,26; 13,18; Jos 6,17 u.ö.

3) G. Bornkamm, Ges. Aufs. I, S. 123-126.

4) H. Conzelmann, 1.Kor, S. 360.

Warnformeln im Zusammenhang der urchristlichen Abendmahlsliturgie ursprünglich gegen Ungläubige gerichtet waren (vgl. Did 10,6), so hat sich der Adressat der Anathema-Formel im jetzigen Kontext von 1.Kor 16,22 verändert: Am Ende des 1. Korintherbriefes spricht Paulus jenen scharfen Fluch über Gemeindeglieder aus, die "den Herrn nicht lieben", was im Zusammenhang des ganzen Briefes sicher auch gegen die Gegner des Paulus in der korinthischen Gemeinde gesagt ist.

Die Nähe der polemischen Gerichtsankündigungen zum Fluch wird weiter dadurch bestätigt, daß die Ansage der ἀπώλεια (Phil 1,28; 3,19) auch der Inhalt des Fluchwortes über Simon in Act 8,20 ist. J. Behm[1] vermerkt, daß das von LXX gewöhnlich mit ἀνάθεμα übersetzte Wort in Jes 34,5 mit ἀπώλεια wiedergegeben werden kann. Um die Wirkung der κατάρα zu beschreiben, blickt Hebr 6,8 auf das eschatologische τέλος (vgl. Phil 3,19; 2.Kor 11,15). Der Topos vom vergeltenden Handeln Gottes an den Feinden des Evangeliums κατὰ τὰ ἔργα (2.Kor 11,15) begegnet in 2.Tim 4,14 als "umgebildete jüdische Verwünschungsformel"[2], die vermutlich in Anklang an Ps 62,13 und Prov 24,12 gebildet wurde. Um Vorbilder für ähnliche Verwünschungsformeln könnte es sich auch in Ps 28,4 und 2.Sam 3,39 handeln.

Die im Neuen Testament allgemein festzustellende Tendenz, Fluchaussagen zurückzudrängen[3], wird der Grund dafür sein, daß Paulus nur so selten einen ausdrücklichen Fluch über seine Gegner formuliert und stattdessen jene knappen Gerichtsansagen bevorzugt[4]. Gleichwohl spricht sich in ihnen unvermindert seine apostolische Vollmacht aus, über die Gegner seiner Predigt das Strafgericht nicht nur anzusagen, sondern gleichsam zu verhängen.

---

1) ThW I, S. 356.
2) M. Dibelius, Past, z.St.
3) Vgl. L. Brun, Segen und Fluch, S. 70-74.
4) Um eine abgeschwächte Form des Fluches handelt es sich auch bei dem Weheruf über die Irrlehrer in Jud 11, vgl. äthHen 94,6-8 u.ö., siehe L. Brun, a.a.O., S. 15.

4. Die Vergeltungs- und Gerichtsaussagen in der aktuell-persönlichen Paränese

4.1 Die Abwehr des zwischenmenschlichen Gerichtes durch den Gedanken des eschatologischen Gerichtes

4.1.1 1.Kor 3,5-17

In der Auseinandersetzung mit den korinthischen Schismatikern, die die Gemeinde in Fraktionen zerspalten (V.4), Streit und Zank hervorrufen und damit ihre sarkische Wesensart kundtun (V.3), sieht sich Paulus genötigt, die Stellung der Apostel untereinander zu bestimmen und die Verantwortlichkeit der korinthischen Prediger vor Gott zu betonen. Mehrere Bilder dienen zur Veranschaulichung: die Pflanzung und ihre Bebauer (V.6-9), das Gebäude und seine Erbauer (V.9-15) sowie der Tempel und seine Entweiher (V.16-17)[1].

Der erste Vergleich geschieht in der Absicht, die Zuordnung der zu Parteihäuptern erhobenen apostolischen Autoritäten untereinander herzustellen[2] und der Rivalität der einzelnen Parteien zu wehren[3]. Die Apostel sind διάκονοι (3,5) und θεοῦ συνεργοί (3,9)[4], in ihrer Abhängigkeit von Gott einander völlig gleichgeordnet und zu einer Einheit im Dienst verbunden (3,8: ἕν εἰσιν); noch deutlicher gesagt: gegenüber Gott sind sie nichts, da von seiner Wirksamkeit alles abhängt (V.7). Immer wieder legt Paulus in diesem ersten Vergleich den Akzent auf die Gabe und das entscheidende Handeln Gottes, um so die Bevorzugung der einen oder der anderen apostolischen Autorität

---

1) Vgl. die indikativisch formulierten Gemeindebezeichnungen in V.9 θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε und V.16f ναὸς θεοῦ ἐστε.
2) Apollos und Paulus V.4-6; vgl. auch Kephas 1,12; 3,23.
3) Siehe auch 4,6.
4) W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 1560: "Arbeitsgenossen im Dienste Gottes".

seitens der Korinther zu relativieren[1].

Die Verknüpfung des Bildes von der Pflanzung mit dem folgenden vom Bau ist bereits traditionell[2]. Die Tätigkeiten des Fundamentierens (θεμέλιον τιθέναι V.10f) und des Weiterbauens (ἐποικοδομεῖν V.10.12.14)[3], die durch den zweiten Vergleich der Gemeinde mit einem Gebäude gesetzt werden, bleiben noch in der Analogie zu den entsprechenden Hand lungen des ersten Bildes (φυτεύειν - ποτίζειν V.7f), wodurch das anfängliche Tun und die Weiterarbeit der Apostel veranschaulicht werden. Die Mahnung ἕκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ, die den zweiten Abschnitt V.10-15 bestimmt, führt dazu, daß der Vergleich der Gemeinde mit dem Bau mehrere Bilder in Bezug auf den Gerichtsgedanken assoziiert hat. Die Möglichkeit des unterschiedlichen Bauens wird durch die Aufzählung verschiedener Baumaterialien illustriert. Da die geläufigen Baustoffe(Ziegel und Lehm)fehlen, andere (Gold, Silber, Edelsteine) hingegen auf das Konto einer unrealistischen Phantasie gehen, wird man annehmen müssen, daß entweder ohne jeden Realitätsbezug nur die Vielfalt der Möglichkeiten herausgestellt werden soll[4] oder aber an ein apokalyptisches Phantasie-Gebäude gedacht ist[5]. Auf jeden Fall geschieht die Auswahl der Baumaterialien bereits im Hinblick auf das folgende Bild von der Feuerprobe; die Kriterien der Haltbarkeit und Kostbarkeit vermischen sich. Daß man das Bild nicht pressen darf, ergibt sich schon daraus, daß ja die unter-

---

1) V.5 ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν; siehe auch das betonte parallele ἀλλὰ ὁ θεὸς ηὔξανεν bzw. ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός am Ende von V.6 und V.7; beachte die dreimalige Voranstellung von θεοῦ in V.9. Daß in diesem Zusammenhang Kephas nicht auftaucht, erklärt sich aus 4,6.

2) P. Vielhauer, Oikodome, S. 79, 181f; H. Conzelmann, 1.Kor, S. 94.

3) Zu diesem aus der Diatribe stammenden Bild siehe H. Conzelmann, 1.Kor, S. 93 Anm. 58.

4) So J. Weiss, 1.Kor, S. 80; W. Straub, Bildersprache, S. 87.

5) So H. Conzelmann, 1. Kor, S. 95.

schiedlichen Baumaterialien bereits in der Gegenwart eine Bewertung ermöglichen und ein künftiges Offenbarwerden eigentlich überflüssig machen. Dennoch greift Paulus zu dem traditionellen Bild der Feuerprobe[1], um den Gedanken von der Prüfung im künftigen Gericht zu veranschaulichen. Vorausgesetzt ist nach gleichfalls traditioneller Vorstellung, daß der künftige Gerichtstag[2] unter Begleitung von Feuer in Erscheinung tritt[3]. Da nur die Bauwerke, nicht aber ihre Erbauer einer künftigen Gerichtsprüfung unterzogen werden, liegt vielleicht die apokalyptische Vorstellung zugrunde, daß die Werke als hypostasierte Größen dereinst in Erscheinung treten und bei dem als Hausbrand vorgestellten Gericht entweder "bleiben" oder "verbrennen" werden[4].

Der abschließende Satz in V.15b stellt dem ἐποικοδομῶν trotz seines verbrennenden Bauwerkes die Rettung ὡς διὰ πυρός in Aussicht. Mit diesem neuen Bild nimmt Paulus nach heute allgemein vertretener Ansicht eine sprichwörtliche Redensart auf, um anzudeuten, daß der Betreffende "mit knapper Not gerade noch davonkommen" wird, ebenso wie "ein aus dem Brand gerissenes Holzscheit" (Am 4,11; Sach 3,2; Ps 65,12) vor dem Verbrennen gerettet wird[5]. Die Deutung, daß der schlechte

---

1) V.13: τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει, vgl. Mal 3,2; Ez 22,20ff; Prov 17,3; 27,21; JesSir 2,5; 27,5; 34,26; Sap 3,6; vgl.auch 1.Petr 1,7; Apk 3,18; Did 16,5.

2) Absolutes ἡ ἡμέρα als term.techn. für den Gerichtstag: Mal 3,19; 1.Thess 5,4; Hebr 10,25; vgl. auch 1.Kor 4,3 sowie 1,8; 5,5; 2.Kor 1,14; Phil 1,6.10; 1.Thess 5,2.

3) V.13: ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, vgl. Zeph 1,18; 3,8; Joel 3,3; Mal 3,2; äthHen 102,1; syrBar 37,1; 48,49; 4.Esr 13,10f; PsSal 15,4; 1QpHab X 5.13; 1QS 2,15; Mt 3,10-12 par;13,40; Joh 15,6; 2.Thess 1,8; Jak 5,3; weitere Belege bei F. Lang, ThW VIII, S. 937f. Zum Feuer als Bild für den Gerichtszorn Gottes siehe Jer 4,4; 5,14; 21,12; Ez 21,36f u.ö. sowie F. Lang, a.a.O., S. 934.

4) Zur Vorstellung der hypostasierten Werke: Apk 14,13; 4.Esr 7,34; syrBar 4,12; siehe J. Weiss, 1.Kor, S. 83; P. Vielhauer, a.a.O., S. 82.

5) Vgl. J. Weiss, 1.Kor, S. 83; H. Lietzmann, Kor, S.17; F. Lang, ThW VIII, S. 934, 944.

Baumeister erst durch eine strafende Läuterung im Feuer gerettet wird, ist erst seit Origenes in die Exegese der Stelle eingetragen worden[1] und wird heute auch von der katholischen Exegese nicht mehr vertreten. Die Wendung ὡς διὰ πυρός will nicht die Endgültigkeit des Rettungsbeschlusses durch eine erneute persönliche Feuerprobe aufheben oder in Frage stellen[2], sondern vielmehr betonen, daß die Heilsfrage für den christlichen Verkündiger trotz des Vernichtungsgerichtes über sein Werk gerade nicht tangiert wird. Somit stellt die nachklappende sprichwörtliche Redensart eine einschränkende Korrektur des vorangehenden Gerichtsgedankens dar, der nur Lohn und Strafe (bzw. Verlust) in Aussicht stellt[3].

Das abschließende Bildwort in 1.Kor 3,16f verwendet den geläufigen eschatologischen Topos vom Tempel Gottes[4] zur Selbstbezeichnung der Gemeinde, um den Verderbern der eschatologischen Heilsgemeinde das künftige Verderben mit einer scharfen, fluchartigen Drohung anzusagen. Dies geschieht in einem in äußerster Kürze formulierten Satz heiligen Rechtes unter Benutzung der uralten Talio-Formel[5]. Im Gefälle des Gesamtabschnittes von 1.Kor 3,5-17 ist eine deutliche Verschärfung des Gerichtsgedankens festzustellen: Während in V.8b nur die positive Möglichkeit des Lohnempfanges angedeutet wird, spricht V.14f von einem ambivalenten Ausgang des Gerichtes mit einschränkender Beteuerung von der knappen Rettung des Bauenden. V.17 hingegen kennt nur die fluchartige Ansage des Vernichtungsgerichtes für den Verderber der Gemeinde.

---

1) H. Bietenhard, ThZ 3, 1947, S. 104; J. Gnilka, Ist 1.Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?, S. 115,126,128.
2) So J. Gnilka, a.a.O., S. 129.
3) V.14 und 15a sind im antithetischen Parallelismus formuliert; V.15b stört diesen Parallelismus.
4) O. Michel, ThW IV, S. 890.
5) S.o.S. 57ff.

Man hat behauptet, daß Paulus in 1.Kor 3,5-15 von einem "Sonderlohn Gottes für die apostolische Arbeit" rede, der nach Anstrengung, Beharrlichkeit und Treue erteilt werde[1]. Paulus spricht jedoch weder von den persönlichen Anstrengungen und Bemühungen, die "ohne Eigennutz und mit größter Sorgfalt" erfüllt werden müssen[2], noch liegt ihm an der speziellen Stellung der Apostel gegenüber den "Normalchristen"[3]. Seine Argumentation zielt vielmehr gerade auf die Aufhebung jeglicher Privilegien der Apostel untereinander und auf die Beseitigung des Rivalitätsdenkens der korinthischen Parteien[4]. Die Tätigkeit der Apostel ist nichts als Dienst, durch die Gabe Gottes ermöglicht und im Gelingen ganz von Gottes Segen abhängig (V.5-7). Ebenso wie Paulus die Gemeindegründung durch die Gnade Gottes gewirkt sieht (V.10), ist auch die Arbeit der anderen Apostel und der ἐποικοδομοῦντες in Korinth coram deo zu sehen. Darum erlischt alles eigene Leistungsdenken, das auf Lohn pochen kann; die Berufung auf apostolische Autoritäten wird als ein καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις (V.21) entlarvt, und das φυσιοῦσθαι der korinthischen Parteien wird unmöglich, wo anerkannt wird, daß man vor Gott immer nur der Empfangende sein kann (4,6 vgl. 3,5).

Wenn auch das doppelte ἴδιος vor μισθός und κόπος in 1.Kor 3,8b an ein adäquat vergeltendes Lohngericht

---

1) So W. Pesch, Der Sonderlohn, S. 200.
2) So J. Gnilka, a.a.O., S. 119. Diese Interpretation von W. Pesch und J. Gnilka beruht auf einer falschen Exegese von κόπος, das hier nur synonym zu ἔργον gebraucht wird (vgl. 15,58); siehe H. Conzelmann, 1.Kor, S. 93 Anm. 51.
3) So V.F. Filson, Conception, S. 97: "... they could lose their priviledged position".
4) Den Unterschied von V.5-9 zu V.10-15 gilt es freilich zu beachten. In V.5-9 ordnet sich Paulus durch den Gedanken von der Einheit des Dienstes und der gemeinsamen Abhängigkeit von Gott den anderen Aposteln gleich. In V.10-15 hingegen ergeht seine Warnung nur an die ἐποικοδομοῦντες (vgl. A.Fridrichsen, ThZ 2, 1946, S. 316f). So wird verständlich, warum Paulus in 1.Kor 4,1-5 noch einmal auf das Gericht über das apostolische Werk zu sprechen kommt; denn jetzt geht es um die Beurteilung seiner eigenen Person.

Gottes denken läßt, so ist nach der durchgängigen Tendenz des Gedankenganges eher anzunehmen, daß hier nicht die Quantität von unterschiedlichen Lohn- und Arbeitsleistungen betont, sondern die individuell verschiedene Qualität von Arbeit und Belohnung herausgestellt werden soll[1]. Weil Paulus an der individuellen Verantwortlichkeit der Verkündiger gegenüber Gott als dem Geber liegt, spricht er in V.10 die Mahnung aus:"Jeder aber sehe zu, wie er weiterbaue" und verknüpft diese mit dem Gerichtsgedanken. Weder in V.8b noch in V.12-15 handelt es sich um "Reste einer atomistischen Ethik"[2], weil Paulus nicht rabbinischem Gesetzesdenken entsprechend an eine Entlohnung einzelner Gesetzesleistungen im Gericht denkt, sondern nur die individuelle Verantwortlichkeit für das je eigene Werk (ἔργον Singular!) zum Ausdruck bringen will[3]. Daß Paulus das κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ (V.10) auch in V.12-15 durchhält, zeigt V.15b, der den Gedanken des Lohn- und Strafgerichts in gewissem Sinne korrigiert, indem die letztlich knappe Rettung des christlichen Baumeisters trotz des Gerichtes über sein Werk festgehalten wird. Allein weil Paulus zum Ausdruck bringen will, daß Gott das Werk der Verkündiger ernst nimmt und darum einjeder für sein Werk vor Gott verantwortlich ist, verwendet er in V.12-15 mehrere traditionelle Gerichtsvorstellungen, die zueinander in Spannung stehen und von Paulus nicht harmonisiert werden, weil seine Intention offenkundig ist[4].

---

1) Ἕκαστος entspricht dem häufigen ἕκαστος in V.5.10.13; vgl. J. Weiss, 1.Kor, S. 77.
2) H. Braun, Gerichtsgedanke, S. 52.
3) G. Bornkamm, Ges. Aufs. II, S. 73, stellt darum allgemein für den Lohngedanken bei Paulus fest, daß man nicht von Entlohnung, sondern nur von Belohnung sprechen könne.
4) Die in V.12 genannten verschieden wertvollen und haltbaren Baumaterialien passen nicht zu dem Bild von V.15f, das nur vom Bleiben und Verbrennen spricht; vgl. P. Vielhauer, a.a.O., S. 82f. Das Feuer ist einmal nur Begleiterscheinung beim Kommen des Endgerichts, zum anderen Mittel zur Feuerprobe (V.13), schließlich die Ursache des Hausbrandes (V.14f). J. Weiss, 1.Kor, S. 82, stellt darum fest: "Er (Pls) ist hier von gewissen apokalyptischen Überlieferungen

Weil Paulus an einem eigentlichen Gerichtsgemälde nicht interessiert ist, kann er mehrere, zueinander nicht ganz stimmige Bilder aneinanderreihen. Mit dem Gedanken der Enthüllung der Werke beim künftigen Gericht betont er die individuelle Verantwortlichkeit coram deo[1]. Aus diesem Grund ist aus 1.Kor 3 nicht zu erheben, wie man sich den μισθός und das ζημιοῦσθαι vorzustellen habe[2]. So kann man auch über angebliche Stufen der Seligkeit[3] unserem Text nichts entnehmen. Die Aufnahme apokalyptischer Vorstellungen ist für Paulus nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel, um den Gedanken der individuellen Verantwortung vor Gott als dem Geber und zugleich Richter darzustellen. Auch die als Gabe verstandene Amtsführung der Verkündiger wird nicht aus der Rechenschaft gegenüber Gott entlassen.

So läßt sich zusammenfassend sagen: Die Verwendung traditioneller Lohn- und Gerichtsgedanken in 1.Kor 3,5-17 hat die Funktion, dem "menschlichen" Parteihader der korinthischen Schismatiker die Relation des individuellen coram deo bewußt zu machen.

---

abhängig, die nicht mehr ganz zu dem geistigen Gehalt passen, den sie decken sollen". H. Lietzmann, Kor, S. 17, redet von einer "nicht glücklichen Allegorie".

1) Beachte die zahlreichen Termini für die eschatologische Enthüllung: φανερὸν γενήσεται, δηλώσει, ἀποκαλύπτεται, δοκιμάσει.- Die sachlich nächste Parallele zu 1.Kor 3,13ff findet sich in TestAbr XIV Rec. A, wo es von dem Engel Pyruel heißt: δοκιμάζει τὰ ἀνθρώπων ἔργα διὰ πυρός· καὶ εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαύσει τὸ πῦρ, λαμβάνει αὐτὸν ὁ ἄγγελος τῆς κρίσεως καὶ ἀποφέρει αὐτὸν εἰς τὸν τόπον τῶν ἁμαρτωλῶν, πικρότατον κολαστήριον· εἴ τινος δὲ τὸ ἔργον τὸ πῦρ δοκιμάσει καὶ μὴ ἅψηται αὐτοῦ, οὗτος δικαιοῦται. Die Herkunft dieser aus dem 2. Jahrhundert n.Chr. datierten Schrift ist freilich umstritten, so daß die Frage nach der literarischen Abhängigkeit offenbleiben muß; für das vorpaulinische Alter dieser Aussage votiert jüngst C.W. Fishburne, NTS 17, 1970, S. 109-115. Jedenfalls zeigt die Stelle aus TestAbr im Gegensatz zu 1.Kor 3,13ff die Tendenz zur apokalyptischen Ausschmückung der Gerichtsszene.

2) Davon, daß der Sonderlohn in der endgültigen Vereinigung des Lehrers mit seinen Gemeinden bestehe (so W. Pesch, a.a.O., S. 206), wird hier nichts gesagt.

3) So E. von Dobschütz, Thess, Exkurs zu 2,19.

4.1.2 1.Kor 4,1-5

In dem Abschnitt 1.Kor 3,18-23 greift Paulus auf das Thema von 1,18ff zurück, um die Krisis aller σοφία und καύχησις mit einem doppelten Schriftbeweis aus Hiob 5,13 und Ps 93,11 LXX zu begründen und die korinthischen Parteiparolen (vgl. 1.Kor 1,12; 3,4) in bewußter Rhetorik umzukehren. Der Leitsatz: "Alles ist euer" gilt für alle Bereiche des Lebens - auch für das Verhältnis der Apostel zu den Korinthern - , doch behält dieser Satz seine Gültigkeit für die christliche Gemeinde erst dann, wenn die Christen gleichzeitig auch ihre Zugehörigkeit und Abhängigkeit in ihrem Verhältnis zu Christus bzw. Gott erkennen. Der Grundsatz von 1.Kor 3,21-23 kann darum nicht nur als Kriterium für das Verhältnis der Apostel zur Gemeinde in dem Sinne verwendet werden, daß die dienenden Apostel der Gemeinde untergeordnet und in ihrer Abhängigkeit von Gott einander gleichgeordnet werden (3,5-9), sondern zugleich auch in dem anderen Sinne, den 4,1-5 entfaltet: Wenn man das ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ paradigmatisch auf die Apostel bezieht (4,6), so folgt daraus (V.1 οὕτως) ihre alleinige Verantwortlichkeit gegenüber Christus und Gott und damit auch ihre Unabhängigkeit von dem Urteil der Gemeinde.

Das Tun der ὑπηρέται Χριστοῦ und οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ[1] wird allein unter dem Gesichtspunkt ihrer Treue gegenüber dem Herrn, dem sie verantwortlich sind, bewertet. Dieses Urteil kann darum von keiner anderen Instanz als von dem Herrn selbst gefällt werden. Darum lehnt Paulus die richterliche Untersuchung[2] durch die Korinther ebenso wie durch jedes andere menschliche Gerichtsforum ab, ja, er hält sogar das eigene gute Gewissensurteil nicht für kompetent zu seiner

---

1) Diese Selbstbezeichnungen der Apostel sind mit den entsprechenden in 3,5 διάκονοι und 3,9 θεοῦ συνεργοί zu vergleichen.
2) Siehe Bauer, Wörterbuch, Sp. 112.

Rechtfertigung[1]. Paulus weigert sich nicht deshalb, sich auf das eigene Urteil des Gewissens zu berufen, weil er sich selbst wegen der grundsätzlichen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit des Menschen für irrtumsfähig hält[2], sondern er spricht jeder menschlichen Instanz die Möglichkeit des richterlichen Beurteilens aus dem Grunde ab, weil niemand dazu befugt ist außer dem Herrn selbst.

Der Skopos der Ausführungen von 1.Kor 4,1-5 liegt in der paränetischen Konsequenz von V.5a: ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε. Daß unter πρὸ καιροῦ eindeutig die Zeit vor der bald in Erscheinung tretenden Parusie Christi gemeint ist, erweist der folgende Satz: ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος. Der Zeitpunkt der Parusie fällt für Paulus mit dem Termin des letzten Gerichtes zusammen.

Der Vorgang der gerichtlichen Enthüllung wird mit dem Satz von 1.Kor 4,5b, möglicherweise sogar einem Zitat aus der alttestamentlich-apokalyptischen Tradition, beschrieben[3]. Hierfür sprechen sowohl formale wie inhaltliche Beobachtungen:

Der relative Anschluß (ὅς καί) ist oft kennzeichnend für den Beginn übernommener Traditionen (4). Der feierliche Stil äußert sich in dem synonymen Parallelismus membrorum und den zahlreichen für Paulus nicht charakteristischen Redewendungen: φωτίζειν zur Bezeichnung der Enthüllung (5); τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους (6). Dafür daß mit den Begriffen Licht und Finsternis das Gerichtshandeln Gottes beschrieben werden kann, liefert S. Aalen (7) zahlreiche Belege aus dem antiken Judentum; τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν (8). Wenn das "im Finsteren Verborgene" und "die Absichten der Herzen" negativ zu verstehen sind (9), dann paßt dieser Satz

---

1) Vgl. H. Lietzmanns Übersetzung, Kor, S. 18: "Der mich zu beurteilen hat, ist der Herr".
2) Hierauf legte die Exegese der Reformatoren den Akzent; ausschließlich in diesem Sinn interpretierte die spätere lutherische Exegese; siehe P. Althaus, Paulus und Luther, S. 101-109.
3) Erstmals hat sich J. Weiss, 1.Kor, S. 99, dafür ausgesprochen, daß Paulus mit dem Relativsatz von 4,5 aus einer apokryphen Schrift zitiere; ihm folgen H. Lietzmann, Kor, S. 19; H. Conzelmann, 1.Kor, S.103; ThW VII, S. 443; D. Lührmann, Offenbarungsverständnis, S. 106.
4) Vgl. Röm 2,6; Phil 2,6 u.ö.; siehe E. Norden, Agnostos Theos, S. 383ff.
5) Vgl. 2.Tim 1,10; Eph 3,9 (6) Bl.Debr. § 183.

insofern schlecht zum Kontext, als hier mit dem positiven Ausgang des Gerichts gerechnet wird (1). Sachlich nimmt Paulus mit dem Relativsatz von 1.Kor 4,5 die im AT, antiken Judentum und NT geläufige Vorstellung von dem die Herzen der Menschen kennenden und richtenden Gott auf (2). Ebenso geläufig ist der Topos von dem enthüllenden Handeln Gottes (3).

Da dieser aus der Tradition stammende Satz das aufdeckende Handeln beim Gericht Gott zuschreibt, Paulus jedoch nicht darüber reflektiert, ob als Richter im Endgericht Christus oder Gott vorzustellen sei[4], kann er einerseits das Richten im Endgericht mit der Person des Christus verbinden, andererseits im darauffolgenden Satz das Gerichtsurteil ἀπὸ τοῦ θεοῦ erwarten.

Es muß wohl in der Schwebe bleiben, ob man ὁ ἔπαινος in 1.Kor 4,5 mit dem μισθός von 3,8.14 identifizieren oder mit der σωτηρία von 3,15 gleichsetzen darf. Daß ἔπαινος ein anderer Ausdruck für das umfassende Heil ist, legt Röm 2,29 nahe. Für diese Bedeutung spricht auch, daß Paulus in 1.Kor 4,4 die Rechtfertigung durch das eigene Gewissensurteil ablehnt. Da Paulus aber nicht an einer Differenzierung von Stufen für Lohn und Strafe interessiert ist, hat er nicht scharf zwischen σωτηρία und δικαίωσις einerseits und einer speziellen Lohnerwartung andererseits geschieden.

Nicht mit einem Gericht nach Werken droht Paulus den Korinthern in 1.Kor 4,1-5; ihm liegt vielmehr daran, daß die Korinther die Verantwortlichkeit der Apostel allein gegenüber Gott erkennen und Christus die

---

7) Die Begriffe "Licht" und "Finsternis", S. 233-236, 321-324.
8) Man beachte den ungewöhnlichen doppelten Gebrauch des Plurals.
9) So J. Weiss, 1.Kor, S. 99.
1) Für das negative Verständnis spricht Jes 29,15. Daß Paulus diesen Vers vielleicht im Ohr gehabt hatte, könnte neben den Wortanklängen auch die Tatsache bestätigen, daß er Jes 29,14 bereits in 1.Kor 1,19 zitiert hatte.
2) 1.Kön 8,39 par 2.Chron 6,30; 1.Chron 29,17; Ps 7,10; 17,3; Prov 17,3; Jer 11,20; 12,3; 17,10; 20,12; 1QM 16,15; 1QH 12,24; 18,24; Lk 16,15; Röm 2,16; 8,27; 1.Kor 14,25; 1.Thess 2,4; Hebr 4,12; Apk 2,23.
3) Eccl 12,14; Dan 2,22; Röm 2,16; 1.Kor 14,25 u.ö.
4) Siehe S. 27 und S. 208.

ausschließliche Kompetenz zum richterlichen Urteil zuerkennen. Der Gedanke, daß das eschatologische Gericht Christi bei dessen Parusie jeden Menschen und dessen Dienst für Christus offenbar machen wird, ist für Paulus nicht eine nur hypothetische Annahme, sondern feste Gewißheit seines Glaubens, den er mit seiner christlich-jüdischen Tradition teilt und darum auch mit traditionellen Worten auszudrücken vermag. Der Gerichtsgedanke ist jedoch nicht Zielpunkt seiner Argumentation, sondern nur Mittel, um einerseits die Verantwortlichkeit gegenüber Gott als der allein entscheidenden und befugten Instanz zu betonen und andererseits das Richten der Korinther unter den eschatologischen Vorbehalt zu stellen und auch aus diesem Grunde als unerlaubt zurückzuweisen.

4.1.3 Gal 6,1-5

Daß der Gerichtsgedanke in Gal 6,1-5 eine ähnliche Funktion wie in 1.Kor 3 und 4 hat, zeigt die folgende Exegese.

Die mit der Anrede ἀδελφοί in Gal 6,1 einsetzende Paränese ist durch einen konkreten Fall innerhalb der Gemeinde veranlaßt. Die "Geistlichen" in der Gemeinde sollen den bei einem Vergehen ertappten Mitchristen mit dem "Geist der Sanftmut" begegnen und ihn nicht verurteilen. Das Problem, wie sich die Gemeinde zu den Sündern in ihrer Mitte verhalten soll[1], wird auf diese Weise geklärt, daß Paulus einerseits einige positive Ermahnungen erteilt[2] und andererseits vor den möglichen negativen Gefahren und Konsequenzen warnt (V.1c.3-5). Das Vergehen macht den Betreffenden nicht

---

1) Daß es sich bei dem ἄνθρωπος (V.1) nur um ein Gemeindeglied handeln kann, bedarf nicht der Verdeutlichung, wie sie einige Handschriften bieten.
2) V.1 πνεῦμα πραΰτητος; V.2 impliziert wohl das Liebesgebot.

zum σαρκικός. Der Dünkel der πνευματικοί, das δοκεῖν εἶναί τι ist fehl am Platze und wird als Selbstbetrug entlarvt (V.3). Doch Paulus fordert nicht nur zur Selbstkritik auf[1], mahnt nicht nur, die eigene Anfälligkeit in Rechnung zu stellen (vgl. 1.Kor 10,13), sondern assoziiert sofort auch den Gerichtsgedanken[2].

Mit der Mahnung des "Füreinander"[3] kontrastiert die völlige Vereinzelung angesichts des Gerichtes[4]. Besonders auffällig ist der Personenwechsel in V.1 von καταρτίζετε zu σκοπῶν ἑαυτόν (trotz Part.conj.). Hieran wird deutlich, daß Paulus das Miteinander in der Gemeinde dadurch herstellt, daß er jeden Einzelnen zur Ehrlichkeit zu sich selbst und zur richtigen Einschätzung der eigenen Person ermahnt. Die kritische Selbstprüfung ist geboten, um die eigene Stellung vor Gott zu erkennen. Coram deo wird man zu einem Nichts, hier wird die Selbstüberschätzung, die man durch den Vergleich mit anderen gewonnen hat, zur Selbsttäuschung; coram deo gibt es kein καυχᾶσθαι der eigenen Leistungen, das durch das Messen und Vergleichen zustande kommt. Sollte nach kritischer Überprüfung der eigenen Person und des eigenen Lebens[5] "dann noch Anlaß zum καύχημα gegeben" sein[6], dann kann es nur ein dankbares καυχᾶσθαι ἐν θεῷ bzw.Χριστῷ sein[7]. Der Christ kann sich nicht hinter einer Kollektivbeurteilung z.B. als πνευματικός verstecken, sondern ist individuell Gott verantwortlich.

---

1) V.1 σκοπῶν ἑαυτόν, V.4 τὸ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος.
2) Beachte die Futura ἕξει V.4, βαστάσει V.5 und den Wortgebrauch τὸ ἔργον δοκιμάζειν, vgl. 1.Kor 3,13 sowie 11,28; 2.Kor 10,18; 13,3-5; 1.Thess 2,4.
3) V.1 καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον, V.2 ἀλλήλων.
4) V.1σεαυτόν, σύ, V.3 ἑαυτόν, V.4ἑαυτοῦ, ἕκαστος, εἰς ἑαυτὸν μόνον... οὐκ εἰς τὸν ἕτερον, V.5 ἕκαστος, ἴδιον.
5) Ἔργον (Singular) als der Inbegriff des menschlichen Tun und Lebens; vgl. 1.Kor 3,13ff.
6) R. Bultmann, ThW III, S. 651.
7) Röm 5,11; 1.Kor 1,31; 2.Kor 10,17; Gal 6,14.

Paulus begründet diese Mahnung zur Selbstprüfung, die die eigene Selbstüberschätzung zunichte macht, in V.5 mit dem Hinweis auf das Endgericht. Jeder wird dereinst seine eigene Last vor Gott zu tragen haben und für sich selbst Rechenschaft ablegen müssen. Mit der überwiegenden Mehrzahl der Exegeten ist V.5 auf das Endgericht zu beziehen[1]. Es ist möglich, V.5 wegen des φορτίον βαστάζειν als sprichwörtliche Redensart zu verstehen[2]. Zugrunde liegt die ursprünglich jüdische Vorstellung, daß den Menschen seine Taten begleiten vor den Richter des Jüngsten Tages[3].

Dieser aus der jüdischen Apokalyptik übernommene Gedanke hat hier bei Paulus die Funktion, unter der Voraussetzung, daß de facto jeder - auch der Christ - ein Sünder ist und kein positives Werk oder gar Ruhm vorzuweisen hat, alle vor Gott gleichzumachen. In der Argumentation ähnelt Gal 6,1-5 teilweise Röm 2,1ff. Auch hier bekämpft Paulus das richterliche Verurteilen der Menschen untereinander mit dem Gedanken, daß jeder τὰ αὐτὰ πράσσει (V.1 und 3), jeder also von Gott zur Rechenschaft im künftigen Gericht gezogen wird (V.2-11); denn sie sind alle Sünder vor Gott[4]. Weil Paulus auch in Gal 6,1-5 das faktische Sündersein voraussetzt, fordert er hier wie an anderen Stellen seiner Briefe zur Selbstprüfung auf[5]. Nicht das richterliche Verurteilen des anderen, sondern das ἑαυτὸν δοκιμάζειν ist die dem Christen angemessene Haltung. Diese Prüfung erfolgt aufgrund der Werke, oder präziser: aufgrund

---

1) H. Schlier, Gal, S. 274; R. Bring, Gal, S. 237; C. Maurer, Gal, S. 191; A. Zahn, Gal, S. 271; P. Bonnard, Gal, S. 125; O. Merk, Handeln, S. 77; so schon Augustin, Erasmus, Luther, Calvin, Bengel u.a.; siehe F. Sieffert, Gal, S. 322.
2) H. Lietzmann, Gal, S. 42 im Anschluß an Cremer; siehe auch R. Bring, Gal, S. 237.
3) Apk 14,13; 4.Esr 7,35; vgl. auch Aboth 6,9b und 1.Kor 3,15, s.o.S. 65 Anm. 4.
4) Röm 3,9.19.23; zur Exegese s.u.S. 155ff.
5) Gal 6,4; vgl. Röm 14,22f; 1.Kor 11,27ff; 2.Kor 13,5-10.

des eigenen Werkes (Gal 6,4; 1.Kor 3,13); und zwar nicht deshalb, weil hier doch noch eine Werkgerechtigkeit vorausgesetzt würde, sondern weil die Betrachtung seiner selbst unweigerlich die eigene Sünde vor Augen führt. Zur Abwehr des überheblichen καυχᾶσθαι, zur Aufforderung zum Selbstgericht, das nur die Erkenntnis des eigenen Sünderseins zum Ergebnis haben kann, verwendet Paulus also in Gal 6,1-5 den in traditionellen Worten gekleideten Gerichtsgedanken.

4.1.4 Röm 14,1-23

Die Spaltung der römischen Gemeinde in sogenannte "Schwache" und "Starke" ist der Anlaß für die umfangreichen Ausführungen des Paulus in Röm 14,1-15,13. Die Schwachen meinen aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung sich von Fleisch und Wein enthalten und als Vegetarier leben zu müssen (14,2.15.20f) sowie zur Achtung bestimmter Tage verpflichtet zu sein (14,5)[1]. Auf der einen Seite verurteilen die Schwachen die Freiheit der Starken und stehen in der Gefahr, das als anstößig empfundene Verhalten der Starken unter Zweifeln selbst zu praktizieren (14,3.20-23). Die Starken auf der anderen Seite verachten die Schwachen (14,3.10) und geben ihnen durch das eigene Verhalten Anlaß zu Anstoß, Trauer und Verführung (14,13.15.20f). An beide Gruppen richtet Paulus die Imperative προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους (15,7; 14,1), μὴ ἐξουθενείτω, μὴ κρινέτω (14,3) μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν (14,13); vgl. 15,1: ὀφείλομεν ... βαστάζειν.

---

1) Zu den religionsgeschichtlichen Ursachen für dieses Verhalten siehe die Exkurse bei H. Lietzmann und O. Michel. Paulus läßt die im Glauben begründete Praxis der Schwachen gelten und hält sie nicht für einen Rückfall unter das Gesetz, von dem Christus die Christen befreit hat (vgl. die Polemik im Galaterbrief und in Kol 2,8ff). Er selbst freilich rechnet sich zu den Starken (14,14; 15,1).

Die Wiederholung dieser gleichgerichteten Mahnungen im Verlauf der Erörterung macht deutlich, wie Paulus in mehreren Anläufen mit immer neuen Begründungen versucht, die drohende oder bereits bestehende Spaltung der Gemeinde abzuwehren. Diese Begründungen sollen im Folgenden genauer untersucht und verglichen werden:

a) V.4-9: Der Hinweis darauf, daß jeder Christ allein seinem Herrn verantwortlich ist und auch bei je eigenem Frömmigkeitstypus und unterschiedlicher Glaubensauffassung stets τῷ κυρίῳ bzw. θεῷ handelt, verbietet die Möglichkeit des gegenseitigen Richtens und Verachtens. Das ganze Leben des Christen vollzieht sich in der Gebundenheit, Verantwortung und Zugehörigkeit zu diesem Herrn[1]. Die κυριότης Christi über das je eigene und je verschiedene Leben des Christen wird begründet mit dem zweiteiligen Credo in V.9a: Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν (vgl. 1.Thess 4,14).

Daß das Herrsein Christi über die Christen ein Richten der Christen untereinander ausschließt, begründet Paulus in V.4 mit der Praxis des antiken Sklavenrechtes. Der οἰκέτης ist nur seinem eigenen Herrn verantwortlich; andere sind zu einem Richten nicht befugt[2]. Daß schon hier der Gedanke der Verantwortung des Christen vor dem Forum des Richters anklingt, erweisen die rhetorische Eingangsfrage: σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων, die Anspielung auf das antike Sklavenrecht, wie auch das Futur von σταθήσεται und die Verwendung von ἵστάναι zur Bezeichnung des positiven Gerichtsurteiles[3]. Ähn-

---

1) Man beachte die Häufung von τῷ κυρίῳ bzw. θεῷ in V.4 (einmal), V.6 (fünfmal), V.8 (zweimal) sowie das betonte τοῦ κυρίου ἐσμέν am Ende von V.8.

2) O. Michel, Röm, S. 337: "Paulus denkt bildhaft im Sinn des antiken Sklavenrechts, nachdem der Sklave der Jurisdiktion seines Herrn untersteht".

3) Mt 18,16 und 2.Kor 13,1 zit. Dt 19,15; Apk 6,17; vgl. 1QH 2,25; 7,31; 1QS 11,12 sowie die Komposita von ἵστάναι in LXX Ps 75,8; 129,3; Nah 1,6; Mal 3,2.

lich wie in 1.Kor 4,1-5 wird in Röm 14,4 die alleinige Kompetenz des Herrn zum Richten seines Dieners hervorgehoben.

b) V.10-12: Die deutliche Aufnahme von V.3 und 4 in V.10a.b markiert den Neueinsatz. Das gegenseitige Richten und Verachten ist unmöglich, weil alle von Gott, dem künftigen Richter der Menschheit, zur Verantwortung gezogen werden[1]. Aus der apokalyptischen Literatur des antiken Judentums läßt sich die Vorstellung oft belegen, daß Gott bzw. sein Messias auf dem als Richterstuhl vorgestellten Thron das Endgericht halten wird[2]. Die Universalität des Gerichtes unterstreicht Paulus durch ein Zitat aus Jes 45,23, wobei Paulus die dort verwendete feierliche Schwureinleitung durch eine andere, im Alten Testament geläufige ersetzt[3]. Jes 45,23 steht im Kontext einer Gerichtsrede, in der Jahve den Völkern nach dem politischen Zusammenbruch Israels gegenübertritt und allen[4] das universale Heil Gottes anbietet. Die rabbinische Auslegung bezog zwar Jes 45,23 auf die Proselytenmission, doch die ähnlich lautende Stelle Ps 22,30 "fast ausnahmslos" auf das Erscheinen aller Menschen vor Gottes Richterstuhl[5]. Es ist darum zu vermuten, daß Paulus sich an eine vorgegebene Auslegungstradition anschließt[6].

---

1) Dem betonten σύ in V.10a.b korrespondiert ein ebenso betontes πάντες in V.10c. Παριστάναι im Aktiv und Medium ist term.techn. der Gerichtssprache und hat die Bedeutung "dem Richter vorführen", siehe W.Bauer, Wörterbuch, Sp. 1245 (vgl. 1.Kor 8,8; 2.Kor 4,14). Τὸ βῆμα ist der Richterstuhl im öffentlichen Gericht, vgl. Mt 27,19; Joh 19,13; Act 18,12 u.ö. Die aus 2.Kor 5,10 eingedrungene Genitivbestimmung Χριστοῦ in einigen Handschriften von Röm 14,10 zeigt, daß auch später Gott und Christus zur Bezeichnung des Richters promiscue verwendet werden; s.S. [illegible] und S.208.

2) Vgl. Dan 7; Mt 25,31 und die bei P. Volz, Eschatologie, S. 274f, aufgeführten Belege.

3) Vgl. Jes 49,18; Num 14,21.28; Dt 32,40 u.ö.

4) C. Westermann, Jes, S. 143, betont, daß nicht die Summe aller Menschen, sondern jeder einzelne gemeint sei.

5) Siehe Billerbeck III, S.310.

6) So J. Gnilka, Phil, S. 127 Anm. 106. Der vorpaulinische Hymnus in Phil 2,6-11 zitiert in V.10f ebenfalls Jes 45,23,um die kosmische Herrschaft Christi zu betonen; Jes 45,23 wird hier etwas verändert zitiert.

Die Unterwerfung unter den Kyrios[1] und seine eschatologische Anerkennung durch die Menschheit geschieht im Rechtsakt des letzten Gerichtes[2]. Im Kontext von Röm 14,10-12 hat das Zitat aus Jes 45,23 die Funktion zu betonen, das jeder einzelne sich vor Gott verantworten muß. Das betonte πάντες in V.10c findet seine Entsprechung durch die Wendungen des Zitates: πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα und wird in V.12 durch ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ interpretiert. Weil Paulus einzig die individuelle Verantwortlichkeit hervorheben will, ist jegliche auch nur andeutende Schilderung über Maßstäbe, Art und Ergebnis des Gerichtsverfahrens entbehrlich. Die Herrschaft Christi verpflichtet den Christen zu einem Leben τῷ κυρίῳ (V.4-9) und beweist ihre verpflichtende Bedeutung für alle durch die Tatsache des letzten,universalen Gerichtes. Der Hinweis allein auf das "Daß" des künftigen Gerichtes, ausgedrückt durch die zum Allgemeingut des jüdischen wie christlichen Glaubens gehörende Vorstellung, genügt Paulus, um das innergemeindliche Richten abzuwehren. Die Argumentation des Paulus in Röm 14,1-12 ist also genau parallel zu der in 1.Kor 4,1-5. Skopos von Röm 14,1-12 ist nicht die Drohung mit einem Gericht nach Werken, sondern allein die Betonung der Verantwortlichkeit eines jeden Christen gegenüber seinem Herrn bis hin zur notwendigen Rechenschaft im Endgericht.

---

1) Diese Unterwerfung unter den Kyrios wird ausgedrückt durch den ursprünglich kultischen Akt des Knie-Beugens, vgl. 1.Kön 19,18; Röm 11,4; 2.Kön 1,13.
2) Die Exhomologese oder Gerichtsdoxologie gehört zu den festen Gattungen des Gotteslobes im alten Israel; siehe G. von Rad, Theologie des Alten Testamentes, 1.Teil, S. 369ff.

c) V.13-23: Daß Paulus das gegenseitige Richten noch mit einer anderen, für ihn bedeutenderen Begründung zu unterbinden versucht, zeigt Röm 14,13-23[1]. Das Genießen von bestimmten Speisen und Getränken sowie das Einhalten bestimmter Feiertage ist an und für sich[2] nichts Verwerfliches; problematisch wird ein solches Verhalten erst dann, wenn es πρόσκομμα, σκάνδαλον und λύπη hervorruft. Kriterien für das rechte Verhalten der Christen untereinander sind darum ἀγάπη (V.15), εἰρήνη und οἰκοδομή (14,19; 15,2) in Bezug auf den Bruder und die Gemeinde. Mißachtung dieser Kriterien zieht die Vernichtung des Bruders nach sich, ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν. Da ἀπολλύναι - ἀπώλεια sonst bei Paulus stets die eschatologische Vernichtung bezeichnet und das Verb in Röm 14,15 par 1.Kor 8,11 dem Heilswerk Christi an dem Bruder gegenübergestellt wird, schließt Paulus die Möglichkeit nicht aus, daß sich an dem verführten Bruder schon jetzt das Vernichtungsgericht vollzieht[3]. Das Handeln des Schwachen bewirkt nämlich dann das eigene κατακρίνεσθαι, wenn er, durch das Handeln der Starken verführt, als διακρινόμενος handelt und er das am anderen als anstößig empfundene Tun nun auch für sich selbst als Sünde verurteilen muß. Er handelt nicht mehr ἐκ πίστεως, was nicht nur bedeutet: seine eigene Glaubensüberzeugung verleugnend[4], sondern er steht durch seinen Abfall vom Glauben wieder unter der Macht der ἁμαρτία mit der Konsequenz des definitiven ἀπολλύναι bzw. κατακρίνεσθαι.

---

1) V.13: ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον. Man beachte das Wortspiel von κρίνειν und Komposita in V.5.13.22f.
2) V.14: δι' ἑαυτοῦ, V.20: πάντα μὲν καθαρά.
3) Hierauf verweist mit Recht L. Mattern, Gerichtsverständnis, S. 116f.
4) Hierfür verwendet Paulus in 14,5 den Begriff ἴδιος νοῦς.

In Röm 14,13-23 argumentiert Paulus nicht mehr mit der traditionellen Vorstellung des universalen Endgerichts, um den Einzelnen auf seine individuelle Verantwortlichkeit gegenüber seinem eschatologischen Richter hinzuweisen, sondern er folgert aus dem im Heilswerk Christi begründeten Gemeindegedanken die Kriterien der ἀγάπη und οἰκοδομή und mißt daran die Handlungen der Christen. Das Gericht wird nun zur realen gegenwärtigen Möglichkeit der Christen in Rom. Denn ihr Glaube droht durch den Anstoß des Bruders zur διάκρισις zu werden und die κατάκρισις nach sich zu ziehen.

e) Röm 15,1-13: In diesem letzten Argumentationsgang begründet Paulus seine Mahnung, sich einander anzunehmen, gleich zweimal christologisch: Wie Christus sich selbst nicht zu Gefallen lebte (V.3) und uns angenommen hat (V.7), sollen auch die Christen in Rom einander annehmen πρὸς οἰκοδομήν.

Röm 14,1-15,13 stellt gleichsam eine "Überarbeitung und Weiterführung" von 1.Kor 8-10 dar[1]. Hier wie dort geht es um das Verhältnis von Gemeindegruppen, die als "Starke" und "Schwache" bezeichnet werden. Paulus läßt keinen Zweifel daran, daß er selbst sich zu den Starken rechnet und deren theologische Einschätzung der Adiaphora teilt[2]. Ihm liegt jedoch entscheidend daran festzuhalten, daß die eigene Erkenntnis und Vollmacht eine Einschränkung durch das schwache Gewissen des Bruders erfahren. Das letzt-

---

1) So H. Conzelmann, 1.Kor, S. 163. Trotz der offenkundigen Spannungen und Risse in der Argumentation des Paulus in 1.Kor 8-10, die zu mancherlei literarkritischen Operationen Anlaß gegeben haben, wird man an der Einheit dieser Kapitel festhalten müssen; hierfür spricht nicht nur die Parallelität von 1.Kor 8-10 mit Röm 14-15, auf die H. von Soden (Sakrament und Ethik, S. 358f) hingewiesen hat, sondern auch die zahlreichen Verklammerungen innerhalb von 1.Kor 8-10; siehe H. Conzelmann, 1.Kor, S. 207 Anm.6.

2) Vgl. Röm 14,14.20b; 15,1 mit 1.Kor 8,4; 10,25-27.

gültige Verderben des Bruders steht auf dem Spiel (1.Kor 8,11 par Röm 14,15), wo das Verhalten des Starken ihm zum Anstoß wird (1.Kor 8,9 vgl. Röm 14,13). In den entsprechenden Passagen des Römer- und des 1. Korintherbriefes führt Paulus den Bruder und damit den Gedanken der Gemeinde als Kriterium ein; dieses Kriterium wird durch die Begriffe ἀγάπη und οἰκοδομή näher bestimmt (1.Kor 8,1; 10,23; vgl. Röm 14,15.19; 15,2). Darum wird die Entsagung zur realen Möglichkeit für den Starken (1.Kor 8,13 vgl. Röm 14,21). Denn es gilt, nicht mehr sich selbst, sondern dem anderen zu gefallen (1.Kor 10,24.33 vgl. Röm 15,1f). Die christologische Begründung klingt in 1.Kor 11,1 durch den μιμητής-Gedanken nur äußerst knapp an, während sie in Röm 15,3.7f ausführlich expliziert wird[1].

Fragt man nach der Funktion, die der Gerichtsgedanke in 1.Kor 8,1-13; 10,1-11,1 hat, so fällt auf, daß Paulus - anders als in Röm 14,1-12 - den Hinweis auf das eschatologische Gericht nicht benötigt, um die individuelle Verantwortlichkeit des Christen vor Gott zu betonen; Paulus verneint sogar in 1.Kor 8,8 ausdrücklich, daß die Speise als solche, das Essen wie Nicht-Essen, irgendeine Bedeutung im Gericht haben[2].

---

1) Obwohl sich die Parallelen zwischen Röm 14f und 1.Kor 8-10 noch fortsetzen ließen (vgl. Röm 14,6 mit 1.Kor 10,30 und Röm 15,7 mit 1.Kor 10,30), sollen die Unterschiede nicht verkannt werden: Der im Korintherbrief tragende Begriff der συνείδησις begegnet nicht in Röm 14f; hierfür verwendet Paulus den umfassenderen Begriff der πίστις (Röm 14,1.22f). Die ausführliche Explikation der apostolischen Vollmacht in 1.Kor 9 sowie der Rekurs auf das Abendmahl in 10,14-22 haben im Römerbrief keine Entsprechung und mögen durch die korinthische Situation veranlaßt sein. Trotzdem ist die Parallelität von Röm 14f und 1.Kor 8-10 nicht zu verkennen; sie rechtfertigt allerdings nicht die Annahme, daß es in Rom speziell um die Frage des Götzenopferfleisches ging.

2) Παραστήσει (Futur) ist term.techn. der Gerichtssprache; s.o.S. 78 Anm. 1.

Maßstab und Ziel des Handelns von Christen ist allein die Auferbauung des Bruders (1.Kor 8,1; 10,23); sie wird ins Gegenteil verkehrt[1], wenn der Schwache durch das anstößige Verhalten des Starken zur Sünde verleitet wird, die die endgültige Vernichtung nach sich zieht (1.Kor 8,11 par Röm 14,15). Vom Standpunkt des Schwachen aus ist das Essen von Götzenopferfleisch Götzendienst. Mit der midraschartigen Typologie in 1.Kor 10,1-10, die ursprünglich selbständig war[2], will Paulus am Beispiel der Wüstengeneration Israels die Korinther warnen, aufgrund ihrer sakramentalen und pneumatischen securitas die konkreten Versuchungen zur Sünde - auch die zum Götzendienst - zu mißachten. Das Schicksal der totalen und endgültigen Vernichtung (10,5.8.9b.10b) könnte sie sonst in gleicher Weise wie die Israeliten damals treffen. Die Möglichkeit des "Fallens" (V.12) besteht durchaus auch für die, die sich im Besitz der pneumatischen Gaben wähnen (V.1-4)[3].

Vergleicht man die einzelnen Begründungen zur Abwehr des innergemeindlichen Richtens in Röm 14,4-9. 10-12.13-23; 15,1-13 untereinander sowie mit den parallelen Ausführungen des Paulus in 1.Kor 8-10, so läßt sich der Stellenwert und die Funktion des Gerichtsgedankens als Begründung dieser situationsbezogenen Paränese ermitteln: Der Vergleich des Christen mit einem οἰκέτης in Röm 14,4 schließt die Tatsache seiner alleinigen Verantwortlichkeit gegenüber seinem Herrn ein und spricht zugleich allen anderen die Befugnis zum Richten ab. Daß das ganze Leben des Christen unter dieser exklusiven Relation des τῷ κυρίῳ

---

1) So ist die ironische Formulierung in 1.Kor 8,10 zu verstehen.
2) Siehe U. Luz, Geschichtsverständnis, S. 117-119.
3) Die scharfe Warnung wird natürlich durch V.13 gemildert; s.o.S.35.

steht, folgert Paulus aus dem Credo der Gemeinde. Den Gedanken der individuellen Verantwortung vor dem Kyrios als dem Richter kann Paulus zusätzlich durch den allgemeinen Glaubenssatz der christlichen wie jüdischen Gemeinde verdeutlichen, daß einst alle vor dem βῆμα τοῦ θεοῦ bzw. Χριστοῦ erscheinen und Rechenschaft ablegen müssen.

Diese letzte Begründung ist jedoch nur eine unter vielen und in 1.Kor 8-10 entbehrlich. Wichtiger dagegen ist Paulus die ekklesiologische und christologische Begründung: Die Vollmacht und Freiheit der Starken, die von Paulus anerkannt und auch für sich selbst in Anspruch genommen wird, erfährt ihre notwendige Begrenzung in der συνείδησις bzw. πίστις des Bruders. Das Verhalten zum Bruder und der Gemeinde soll durch die ἀγάπη und οἰκοδομή bestimmt sein und wird zum Kriterium der eigenen Glaubensüberzeugung. Wo nämlich das eigene Tun dem anderen zu πρόσκομμα und σκάνδαλον wird, droht endgültiges ἀπόλλυσθαι und κατακρίνεσθαι. Die Sünde richtet sich direkt gegen Christus, weil das Heilswerk Christi am Bruder zunichte gemacht und die Gemeinde als das Werk Gottes zerstört wird. Die Aufforderung zu gegenseitiger Toleranz und Mahlgemeinschaft kann Paulus schließlich auch direkt mit dem Hinweis auf das Verhalten Christi begründen.

4.1.5 Röm 12,19f

Auch Röm 12,19f gehört in den hier verhandelten Zusammenhang, wenngleich es hier nicht um das richterliche Verurteilen des anderen geht, sondern um den Vollzug zwischenmenschlicher Rache. Das Gebot, die Rache zu unterlassen, wird begründet mit dem allein Gott zustehenden Recht auf Rache. Daß die ὀργή allein

Gott zusteht und die menschliche Rache ausschließt, begründet Paulus mit Dt 32,35. Die Einleitung γέγραπται γάρ und der Zusatz λέγει κύριος markieren die Aussage ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω deutlich als alttestamentliches Zitat. Ein genauer Vergleich mit dem LXX-Text zeigt, daß nicht die LXX-Fassung zugrundeliegt, sondern eine engere Verwandtschaft zu dem Wortlaut der Targume besteht[1]. Die genaue Übereinstimmung des Zitates aus Dt 32,35 in Röm 12,19 und Hebr 10,30 weist darauf hin, daß Paulus den Wortlaut nicht selbständig verändert hat, sondern in einer so von ihm bereits vorgefundenen Fassung tradiert hat[2]. Das betonte ἐμοὶ wie ἐγὼ sowie der Zusatz λέγει κύριος unterstreichen nachdrücklich den Alleinanspruch Gottes auf Vergeltung[3].

Eine zweite Begründung des zwischenmenschlichen Racheverbotes gibt Paulus in V.20 mit einem Zitat aus Prov 25,21f. Dieses Zitat ist zwar nicht ausdrücklich als alttestamentliches Gotteswort gekennzeichnet, doch wird man die autoritative Geltung des ersten Zitates auch auf V.20 zu übertragen haben. Das Wort aus der Spruchweisheit geht insofern über das Deuteronomium-Zitat hinaus, als nun nicht nur zum Verzicht der Selbstrache aufgefordert wird, sondern darüber hinaus noch positiv zum Sättigen und Tränken des Feindes gemahnt wird. Die bildhafte Wendung von den "feurigen Kohlen auf dem Haupt" enthält freilich noch das Element des vergeltenden Handelns Gottes[4]. Die Tatsache

---

1) Targ. Onkelos; Targ.Ps.Jonathan; Targ.Jerusch.II; vgl. O. Michel, Röm, z.St. sowie Bill.III, S.300f.
2) Vgl. O. Michel, Hebr, zu 10,30: S. 354 Anm. 1.
3) Inhaltlich ist das Verbot bzw. der Verzicht auf Vergeltung mit dem gleichzeitigen Hinweis auf das allein Gott zukommende Recht auf Rache auch im zeitgenössischen Judentum zu finden, besonders in Qumran: 1QS 7,8f; CD 9,2-5 vgl. 8,5f par 19,18; hier allerdings mit ausdrücklicher Einschränkung des Racheverbotes auf die Volksgenossen; vgl. auch die bei Bill. I, S. 346; III, S. 300 genannten Einschränkungen.
4) Daß es sich hier um eine bildhafte Umschreibung handelt, erweisen Ps 140,11 und 4.Esr 16,54; siehe auch die bei O. Michel, Röm, S. 279 Anm.2 genannte Lit.

jedoch, daß Paulus den ursprünglichen Wortlaut von Prov 25,21f um den Satz "und der Herr wird es dir vergelten" verkürzt hat und in V.21 zur Überwindung des Bösen durch das Gute aufruft, zeigt deutlich, daß für Paulus der Akzent nicht auf der Vergeltung liegt, sondern auf der Mahnung zur Feindesliebe (vgl. V.17).

Der Verzicht auf Selbstrache geschieht also in Röm 12,19 unter dem Hinweis auf das aus Dt 32,35 abgeleitete Alleinrecht des Kyrios zur Rache und Vergeltung. Der Christ wird nicht nur zum Verzicht aufgefordert, sondern mehr noch, zur Liebe seines Feindes und Überwindung des Bösen durch das Gute (Prov 25,21f). Der Vergeltungsgedanke ist deutlich in beiden alttestamentlichen Zitaten verhaftet: Die ἐκδίκησις, ἀνταπόδωσις und ὀργή sind die Privilegien Gottes und nicht des Menschen.

Während das Alte Testament die menschliche Rache jedoch gegenüber den Feinden erlaubt (Ri 15,7; 16,28; 1.Sam 14,24) und im Judentum der späteren Zeit das Racheverbot häufig mit der Einschränkung auf die Volksgenossen ausspricht[1], überschreitet Paulus die Aussage der Racheverbote seiner jüdischen Tradition, indem er darüber hinaus zur Liebe auch gegenüber dem persönlichen Feind auffordert (vgl. V.14).

Anders als in den vorher behandelten Texten dieses Kapitels wird in Röm 12,19f, wo es nicht um das zwischenmenschliche Richten, sondern um die zwischenmenschliche Rache geht, das Verbot der menschlichen Vergeltung nicht mit dem Hinweis auf das speziell eschatologische Gericht Gottes begründet. In Aufnahme der alttestamentlichen Zitate genügt Paulus der Hinweis darauf, daß die Rache und Vergeltung allein Gott vorbehalten ist.

---

1) Vgl. besonders JesSir 30,6; 1QS 7,8; CD 9,2-5 und die bei Bill. I, S. 364 genannten Belege.

4.2 Das gegenwärtige Züchtigungsgericht als Ersatz für das eschatologische Gericht

4.2.1 1.Kor 11,17-34

Die Verse 17-19 bilden die Überleitung zu dem neuen Thema: die Mißstände bei der Feier des Herrenmahles in Korinth. Paulus tadelt die Gemeinde wegen der σχίσματα bei ihren Gemeindeversammlungen[1] und warnt die korinthischen Schismatiker mit dem Hinweis auf die endgerichtliche Enthüllung, indem er gleichsam sub voce σχίσματα einen Satz aus der apokalyptischen Tradition aufnimmt.

Paulus will den Nachrichten über die Spaltungen in der korinthischen Gemeinde nur zum Teil Glauben schenken; doch wundern sie ihn nicht, da es zum Inhalt seines Glaubens gehört, daß Spaltungen in der Gemeinde sein werden[2]. V.19 gibt also die Begründung dieses "Glaubens" durch einen von Paulus übernommenen Glaubenssatz (γάρ). Der schroffe Satzbeginn von V.19 durch δεῖ γάρ findet sich auch 1.Kor 15,25.53 bei Schilderung apokalyptischer Tatbestände. An diesen Stellen wie auch 2.Kor 5,10 steht δεῖ, um die göttliche Notwendigkeit eines eschatologischen Geschehens auszudrücken[3]. Ein ironisch-resignierender Ton ist 1.Kor 11,19 nicht zu entnehmen[4]. Es muß auffallen, daß der Begriff αἵρεσις nur an dieser Stelle bei Paulus begegnet und synonym zu σχίσμα gebraucht wird[5]. Die

---

1) Συνέρχεσθαι V.17f.20.33f ist term.techn. zur Bezeichnung von Gemeindeversammlungen, siehe W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 1560; πρῶτον μέν V.18 hat im Folgenden keine Entsprechung.

2) Πιστεύω V.18 hat also den doppelten Sinn von "Glauben schenken" (allgemein) und "glauben" (religiös).

3) Vgl. W.G. Kümmel bei H. Lietzmann, Kor, S. 185; W. Grundmann, ThW II, S. 23; ThW II, S. 262.

4) Mit W.G. Kümmel, ebd., und H. Conzelmann, 1.Kor, S. 228 Anm. 14 gegen H. Lietzmann, Kor, S. 56, und P. Neuenzeit, Herrenmahl, S. 27.

5) H. Schlier, ThW I, S. 182; M. Meinertz, BZ 1, 1957, S. 114-118, und P. Neuenzeit, a.a.O., S. 27, meinen, in αἱρέσεις eine verschärfende Bedeutung gegenüber σχίσμα zu erkennen; doch vgl. Just.Dial.35,3; syr. Didask. 6,5 sowie das καί in 1.Kor 11,19.

Vermutung, daß Paulus in 1.Kor 11,19 speziell ein außerkanonisches Herrenwort aufnehme[1], ist im Text durch nichts angedeutet und wegen der großen Verschiedenheit dieser Stelle zu den als Belegen angeführten Texten wenig wahrscheinlich. Paulus nimmt wohl nur einen verbreiteten apokalyptischen Gemeinplatz auf. Hierauf weisen außer den obigen Beobachtungen noch φανερὸν γένεσθαι als apokalyptischer Terminus der eschatologischen Enthüllung[2] und die Verwendung eines Begriffes mit dem Wortstamm δοκιμ-[3]. Daß der Vers die endgerichtliche Enthüllung im Blick hat, scheint mir nicht zweifelhaft zu sein. Denn wo anders soll der "objektive Ertrag der Spaltungen"[4] sichtbar werden als im letzten Gericht, da Paulus nirgendwo eine Abspaltung oder gar eine Exkommunikation einer ganzen Parteigruppe aus der Gemeinde erwartet[5].

Mit diesem apokalyptischen Topos von der eschatologisch-heilsgeschichtlichen Notwendigkeit der αἱρέσεις und der endgerichtlichen Enthüllung der δόκιμοι warnt Paulus, ähnlich wie in den oben behandelten polemischen Texten, seine korinthischen Gegner durch den Hinweis auf die endgerichtliche Konsequenz ihres Tuns. Die Warnung wird freilich nicht direkt an die Adresse der betreffenden Personen ausgesprochen und ist aufgrund der positiven Formulierung des Finalsatzes nur versteckt ausgedrückt[6].

---

1) So A. Resch, Agrapha, S. 100.359; J. Weiss, 1.Kor, S. 280. Behutsamer erwägend J. Jeremias, Unbekannte Jesusworte, S. 74f.
2) Vgl. 1.Kor 3,13; 14,25.
3) Vgl. 1.Kor 3,13; 2.Kor 10,18; Jak 1,12 u.ö.
4) So H. Conzelmann, 1.Kor, S. 226.
5) Vgl. auch die Erwägungen von J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte, S. 128f, der allerdings den Text vergewaltigt, indem er aus anderen neutestamentlichen Texten den Gedanken der Bewährung durch Trübsal in 1.Kor 11,19 einträgt und generell die Existenz von Parteien in Korinth bestreitet.
6) Wie in den knappen Gerichtsansagen in polemischen Texten wird die Erörterung in 1.Kor 11,19 mit diesem Hinweis auf das Endgericht zunächst abgebrochen. Συνερχομένων οὖν ὑμῶν V.20 ist deutlicher Rückgriff auf V.17f und bezeichnet darum einen Neueinsatz.

V.20-22 nehmen auf die konkreten Mißstände Bezug, die die Feier des Herrenmahles in Korinth unmöglich machen. Man kann die Argumentation des Paulus in den folgenden Versen erst dann verstehen, wenn man beachtet, daß die Beschreibung der Mißstände in V.21 auf einen doppelten Vorwurf zielt: den Vorwurf der Privatisierung des Mahles[1] und den anderen Vorwurf der Profanisierung[2]. Die Profanisierung des Herrenmahles liegt nur in dem Mißbrauch des Mahles zur Befriedigung des Hungergefühles und zum Prassen. Paulus wendet sich dagegen nicht gegen die Tatsache, daß im Rahmen des Herrenmahles überhaupt eine normale Mahlzeit stattfand[3]. Der Rat von V.22a und V.34a, zu Hause das Hungergefühl zu stillen, mag freilich später dazu geführt haben, daß das gemeinsame Sättigungsmahl (die später so genannte Agape) von der eucharistischen Handlung zu trennen. Auch wenn man im Anschluß an H. von Soden die Korinther als "massive Sakramentalisten"(aufgrund von 1.Kor 4,8; 10,1-22; 15,29) charakterisiert[4], wird man damit zu rechnen haben, daß das enthusiastische Selbstbewußtsein der korinthischen Gegner[5] Ursache für einen derartigen profanisierenden Mißbrauch des Herrenmahles nur zur leiblichen Befriedigung bis hin zur Trunkenheit werden konnte. Es mag außerdem kein Zufall sein, daß die paulinische Fassung der Einsetzungsworte noch das liturgische Rudiment μετὰ τὸ δειπνῆσαι (11,25) enthält,

---

1) V.21a: "Jeder nimmt beim Essen sein eigenes Mahl vorweg". Aufgrund des ἐκδέχεσθε von V.33 wird man die zeitliche Bedeutung von προλαμβάνειν "vorwegnehmen" nicht völlig eliminieren können (vgl. Mk 14,8), trotz des von W. Bauer, Wörterbuch, Sp.1404, beigebrachten Beleges für die abgeschwächte Bedeutung "einnehmen"; vgl. G. Bornkamm, Ges. Aufs. II, S. 144 Anm. 12, und G. Delling, ThW IV, S. 15.
2) V.21b: "Der eine hungert, der andere betrinkt sich".
3) Gegen W. Schmithals, Gnosis, S. 238ff.
4) So G. Bornkamm, Ges. Aufs. II, S. 144f; H. Conzelmann, 1.Kor, S. 228f.
5) Vgl. nur 1.Kor 6,12: Πάντα μοι ἔξεστιν.

da für Paulus das dem eigentlichen eucharistischen Ritus vorangehende Essen und Trinken mit diesem eine Einheit bildet und im Rahmen des Herrenmahles so eine andere Qualität erhält.

Die ersten beiden rhetorischen Fragen von V.22 enthalten in chiastischer Reihenfolge die kritischen Gegenfragen des Apostels zu den in V.21 beschriebenen Mißständen. Die Möglichkeit des Hungerns und des Sich-Betrinkens bei der Feier des Herrenmahles versucht Paulus dadurch zu beseitigen, daß er den Korinthern den Ratschlag erteilt: Befriedigt eure leiblichen Bedürfnisse zu Hause![1] In der Privatisierung des Herrenmahles andererseits erkennt Paulus eine Verachtung der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ und eine Beschämung der sozial Schwachen[2]. Den beiden Vorwürfen in V.21f entsprechen darum auch die beiden abschließenden Mahnungen in V.33f[3]: Die Vorwegnahme des eigenen Mahles bei der Zusammenkunft der Gemeinde zum Herrenmahl und die darin zutage tretende Mißachtung der Gemeinde, in der soziale Unterschiede eigentlich keine Rolle zu spielen haben, wird von Paulus durch den Imperativ ἀλλήλους ἐκδέχεσθε unmöglich gemacht; der Versuchung, das Herrenmahl nur zum leiblichen Genuß zu mißbrauchen, versucht Paulus in V.34a (vgl. V.22a) mit der Mahnung zu entgehen: Macht das zu Hause ab![4]

---

1) Daß sich die rhetorische Frage in V.22a nur auf V.21b bezieht, erweist V.34a.
2) Daß es sich in V.21f in der Tat um zwei verschiedene Vorwürfe handeln muß, ergibt sich daraus, daß es logisch nicht möglich wäre, den μὴ ἔχοντες zu raten, ihr Mahl zu Hause zu essen.
3) Die beiden abschließenden Schlußfolgerungen in V.33f werden durch ὥστε, ἀδελφοί μου deutlich als das Fazit von der vorangehenden Erörterung abgehoben.
4) Schon J. Weiss, Urchristentum, S. 501f, stellt zwei Linien der Argumentation fest, die m.E. aufgrund der beiden verschiedenen Vorwürfe eine neue Abgrenzung und eine andere Erklärung finden müssen. Die Problematik der Interpretation dieses Abschnittes wird von J. Weiss präzise formuliert: "Die ganze Ausführung 11,20-34 ist, äußerlich betrachtet, von zwei verschiedenen Richtpunkten beherrscht, V. 20-22.33-34 von dem sozialen, V.23-32 von dem sakra-

Die Zitierung der "vom Herrn" empfangenen Abendmahls-Paradosis in V.23-25 und ihre ausführliche Interpretation und Anwendung auf die korinthische Situation in V.26-29 wäre nicht ausreichend erklärt, wenn Paulus nur die sozialen Mißstände bei dem dem eucharistischen Ritus vorausgehenden Sättigungsmahl kritisieren wollte[1]. Paulus hingegen sieht das Herrenmahl als eine Einheit. Die privatisierenden und profanisierenden Tendenzen bei dem Mahl bedeuten für ihn zugleich auch ein Vergehen an den Elementen der eucharistischen Handlung selbst, ein unangemessenes Essen des Brotes und Trinken des Kelches bei der Eucharistie. Wo man Brot und Wein nur zum leiblichen Genuß einnimmt, wird man schuldig an dem im Abendmahl empfangenen Leib und Blut Christi.

Eine so ausführliche Erörterung der 1.Kor 11,20-34 zugrundeliegenden Situation ist nötig gewesen, um zu erkennen, gegen wen sich der in V.27-32 ausgedrückte Gerichtsgedanke richtet. Paulus argumentiert in V.23-29 durchaus sakramental, weil er den sakramentalen Charakter des Herrenmahles durch die Zustände in Korinth gefährdet sieht[2]. Wenn nämlich beim Herrenmahl Trunkenheit und Hunger herrschen und man in der Mahlfeier eine willkommene Gelegenheit zur Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse sieht, vergeht man sich an dem im Herrenmahl gegenwärtigen gekreuzigten Herrn und wird schuldig an seinem Tod (V.27). Auch die Mahnung zur Selbstprüfung (V.28) paßt besser zum Vorwurf der Profanisierung als zu dem anderen der Privatisierung. Schließlich erweist die Parallelität von V.29 mit V.27, daß das ἀναξίως Essen des Brotes und Trinken des Kelches in dem μὴ διακρίνειν τὸ σῶμα besteht. Die Tatsache,

---

mentalen ... Und in der Tat ist nicht ganz klar ausgesprochen, inwiefern die Berufung auf die Herrenworte und die Erklärung des Sinnes der Feier dazu dienen soll, die korinthische Unsitte zu bekämpfen. In dieser Frage liegt das eigentliche Problem der Stelle".

1) So G. Bornkamm, Ges. Aufs. II, S. 145: "Profaniert ist in Korinth die Mahlfeier, nicht der sakramentale Akt."

(2) Würde er nur die in der

daß in V.29 nicht vom μὴ διακρίνειν τὸ αἷμα die Rede ist, wird man als verkürzende Redeweise anzusehen haben und nicht zum Anlaß von weitreichenden theologischen Schlußfolgerungen nehmen dürfen. Die Parallelität von V.27 und V.29 legt es nahe, daß sich τὸ σῶμα auf das Abendmahlselement bezieht und nicht im sonst üblichen spezifisch paulinischen Sinne die Gemeinde als "Leib" bezeichnet[1)].

Schon mit V.26, der paulinischen Interpretation zu der vorher zitierten Paradosis, nimmt Paulus traditionelle Elemente der Abendmahlsliturgie auf. Der im Brot- und Becherwort ausgedrückte Sühnetod-Gedanke bedeutet die Proklamation des Todes des Kyrios. Die

---

Privatisierung liegende soziale Mißachtung bekämpfen wollen, so genügte ein Verweis auf den ekklesiologischen σῶμα-Gedanken und die Mahnung zur ἀγάπη und οἰκοδομή. Doch in 1.Kor 11,20-34 argumentiert Paulus gerade anders als in Kap. 8-10 und 12-14.

1) So auch E. Käsemann, Ges. Aufs. I, S. 27: "Es scheint mir nicht möglich, τὸ σῶμα auf etwas sonst außer dem Abendmahlselement zu beziehen". Vgl. auch E. Schweizer, ThLZ 79, 1954, Sp. 589 Anm. 82, gegen G. Bornkamm, Ges. Aufs. II, S. 169. - Für die Interpretation von V.29 spielt es keine Rolle, ob man διακρίνειν mit "unterscheiden" oder "auszeichnen" übersetzt; vgl. H. Conzelmann, 1.Kor, S. 227 Anm. 7. Unmöglich ist freilich die Übersetzung von A. Ehrhardt, EvTh 7, 1947/48, S. 100: "indem er für seine Person keine Ausnahme macht". Absolutes σῶμα hat bei Paulus nie reflexiven Sinn. A. Ehrhardts These vom positiven Zusammenhang zwischen Sakrament und Leiden in 1.Kor 11,27ff, wonach der Christ aufgefordert werde, sich dem heilsnotwendigen Leiden nicht zu entziehen, scheitert schon an der falschen Übersetzung von V.29. Daß es sich bei dem Gericht in 1.Kor 11,27-32 eindeutig um eine Strafe für das unangemessene Verhalten beim Herrenmahl handelt, bekommt A. Ehrhardt nicht in den Blick. Zur Kritik an A. Ehrhardt siehe H. Braun, Theologia Viatorum 1948/49, S. 42-45; W.G. Kümmel in H. Lietzmann, Kor, S. 185; P.Neuenzeit, Herrenmahl, S. 42f. - Auch E. Käsemanns Interpretation (Ges. Aufs. I, S. 26f), daß jeder Teilnehmer am Herrenmahl mit dem Gericht des im Mahle gegenwärtigen Weltrichters konfrontiert werde, läßt außer Acht, daß μὴ διακρίνων τὸ σῶμα notwendige Bestimmung des ganzen Verses 29 ist und nicht unberücksichtigt bleiben darf. Sodann läßt sich ein neutrales Verständnis von κρίμα bei Paulus nicht belegen; zur Kritik an E. Käsemann siehe W.G. Kümmel, a.a.O., S. 186, und P. Neuenzeit, a.a.O., S. 228.

Herrenmahlfeier steht unter dem eschatologischen Vorbehalt, wie der durch ἄχρι οὗ ἔλθῃ aufgenommene Maranatha-Ruf der Abendmahlsliturgie erkennen läßt. Freilich bleibt bedeutsam, wie und mit welchen Aussagen Paulus polemisch gegen die pneumatische Christologie seiner Gegner die eigenen Akzente setzt: Nicht Vorwegnahme eines Mahles der Seligen, sondern Vergeschichtlichung des Mahles für die Zeit der Kirche bis zur Parusie, nicht pneumatische Kommunio mit dem Erhöhten, sondern Proklamation des Gekreuzigten durch Wort und Tat sind die Kennzeichen des paulinischen Abendmahlsverständnisses.

Auch mit den sakralrechtlich stilisierten Sätzen von V.27 und 29[1] lehnt Paulus sich an die Abendmahlsliturgie an. Zugrunde liegt das Schema von Einladung und Abweisung, das auch auf andere neutestamentliche und frühchristliche Texte eingewirkt hat[2]. "Das Besondere in 1.Kor 11 ist dies, daß Paulus die in der Liturgie an die Ungläubigen adressierte Warnungs- und Ausschlußformel paränetisch gegen die Teilnehmer des Herrenmahls in Korinth wendet, also gegen die, die sich selbstverständlich zur Teilnahme am Mahl berechtigt glaubten"[3]. Der Gerichtsgedanke in 1.Kor 11,27-29 im Zusammenhang der Herrenmahlfeier war Paulus also bereits aus der Tradition der Urgemeinde vorgegeben und wird von Paulus in der aktuellen korinthischen

---

1) Zum sakralrechtlichen Stil von V.27: ὃς ἂν mit Konj.; ἔνοχος ἔσται vgl. Mt 5,21f; Mk 3,29; Jak 2,10. Von V.29: Beachte den Partizipialstil sowie die Wiederholung der Verben: ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει. In beiden Sätzen handelt es sich um die Proklamation von Schulderklärungen.

2) Siehe G. Bornkamm, Ges. Aufs. I, S. 129; Spuren der Abendmahlsliturgie meint G. Bornkamm über 1.Kor 11,26-29 hinaus in folgenden Texten zu erkennen: Röm 16,17ff; 1.Kor 16,22; 1.Joh 5,6ff; Hebr 6,6; 10,29; 13,10; Apk 2,7; 2,17; 3,20; 22,17-20; Did 11-13 und in den neutestamentlichen Apokryphen.

3) G. Bornkamm, Ges. Aufs. I, S. 129.

Situation auf die ἀναξίως Essenden und Trinkenden bezogen[1].

Der Gedankenfortschritt von V.29 gegenüber V.27 liegt darin, daß das künftige Schuldigwerden[2] bereits für die Gegenwart Wirklichkeit in Korinth geworden ist[3]. Die Tatsache des schon gegenwärtigen Gerichtshandelns als Folge des unwürdigen Verhaltens beim Herrenmahl begründet Paulus (V.30) durch den Hinweis auf die zahlreichen Fälle von Krankheit und Tod in der Gemeinde.

Weil Paulus in V.27-29 das Gericht an das unwürdige Essen und Trinken beim Herrenmahl knüpft, d.h. in der Verachtung der Gemeinde wie in der Profanisierung des Mahles die Ursachen für das Gericht sieht, ist die durch Krankheit und Tod beschriebene Strafe Gottes nicht einfach magische Wirkung der sakramentalen Substanzen, sondern Folge von schuldhaftem Verhalten. Das etwa mit der späteren ignatianischen Wendung φάρμακον ἀθανασίας (IgnEph 20,2) zu umschreibende Sakramentsverständnis der Korinther wird von Paulus

---

1) K. Berger hat jüngst nachgewiesen (NTS 17, 1970, S. 10-40), daß Sätze mit ἔνοχος in der Apodosis nicht auf die alttestamentlich-jüdische Tradition zurückgehen, sondern "einer Form folgen, die in der griechischen Rechts- und Sakralsprache vorgeprägt ist, die inhaltlich häufig auf Delikte bezogen ist, die nicht in profaner Gerichtsbarkeit geahndet werden, sondern deren Strafe als Verderben durch Fluch bewirkt wird" (S. 38). Wendet man diese Charakteristik auf 1.Kor 11,27ff an, so wird dadurch umso wahrscheinlicher gemacht, daß Paulus die zur Abendmahlsliturgie gehörende Anathema-Formel (vgl. 16,22) auf die korinthischen Gemeindeglieder in der Form einer Proklamation der Schulderklärung (V.27.29) bezieht und in V.30 die gegenwärtige Wirksamkeit des fluchartigen Gerichtes durch den Hinweis auf Krankheits- und Todesfälle unterstreicht.

2) V.27: ἔνοχος ἔσται Futur.

3) V.29: κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει Präsens.

darum nicht einfach in dem Sinne eines φάρμακον ἀθανασίας verkehrt. Paulus formuliert in V.30 nicht ein allgemeines Prinzip, um das Vorhandensein von Erscheinungen wie Krankheit und Tod in der Gemeinde zu erklären; man kann also die Aussage nicht umkehren, etwa in dem Sinne, daß man von Kranheits - und Todesfällen in der Gemeinde auf Mißstände rückschließen darf, oder in dem anderen Sinne, daß der Genuß der Sakramente vor Krankheit und Tod bewahrten[1]. Paulus geht es nur darum, in der konkreten korinthischen Situation die schon jetzt sichtbaren Auswirkungen des Gerichtes über diejenigen darzulegen, die das Herrenmahl unwürdig feiern[2].

In 1.Kor 11,30.32 liegen mehrere Vorstellungen zugrunde, die Paulus mit seiner jüdischen und christlichen Tradition gemein hat:

1) Krankheits- und Todesfälle werden als Gerichtsstrafe Gottes gedeutet[3].

2) Krankheit und Tod werden als Züchtigungsgericht gedeutet[4].

3) Das gegenwärtige Züchtigungsgericht über die erwählten Frommen bewahrt vor dem endgültigen Vernichtungsgericht über den Kosmos.[5]

---

1) Vgl. H. Conzelmann, 1.Kor, S. 239 Anm. 115; G. Bornkamm, Ges. Aufs. II, S. 170.
2) 1.Kor 11,30 bedeutet also mehr "als ein allgemeiner Hinweis darauf ..., daß die Verderbensmächte des alten Äon - Krankheit und Tod - noch unter den Korinthern wirksam sind" (G. Bornkamm, ebd.).
3) Die Belege im AT und NT sowie im Judentum sind ohne Zahl, siehe R. Bultmann, ThW III, S. 14f.
4) Belege bei Bill. III, S. 445; E. Lohse, Märtyrer, S. 29-32, besonders S. 29 Anm. 7, S. 30 Anm. 1-3; W. Wichmann, Leidenstheologie, S. 6 Anm. 13, S. 84, 86ff; P. Volz, Eschatologie, S. 101f, 127-129, 295; siehe auch 2.Kor 6,9; 1.Tim 1,20; Hebr 12,7.
5) Bousset-Gressmann, Religion, S. 385 und Bill. II, S. 278 zitieren einen Spruch von R. Simeon ben Jochai und R. Meir (Vajikra R. 23,24 cap. 23 u.ö.; vgl. auch Midr.Mischle r. zu Prov 13,24 bei Bacher I, S. 123). P. Volz, a.a.O., S. 295 und W. Wichmann, a.a.O.,S.84 zitieren Midr. Bereschith Rabba zu Gen 8,1 und Parallelen. Vgl. auch syrBar 13,4-11; 78,6; 2.Makk 6,12-15.

Beim Vergleich der genannten jüdischen Belege fällt auf, daß der in ihnen durchweg anklingende oder vorauszusetzende Sühnegedanke in 1.Kor 11,30ff nicht ausgesprochen wird und der Aussage des Paulus auch nicht zugrunde gelegt werden darf[1]. Ebenso wird das besonders in den rabbinischen Texten ausgeführte doppelte Vergeltungsschema, zumeist mit dem Äonenschema verbunden[2], bei Paulus durch nichts angedeutet. Man würde sonst zumindest das stereotype Gegenüber: in diesem Äon - im kommenden Äon und das Futur anstelle des κατακριθῶμεν erwarten. Freilich ist zu vermuten, daß der Aussage von 1.Kor 11,32 ursprünglich einmal das Vergeltungs- und Äonenschema zugrundelag. Nach dem jetzigen Wortlaut aber liegt hierauf jedenfalls nicht der Ton. Denn Paulus geht es nicht um den Sühne- und Vergeltungsgedanken im Zusammenhang mit dem Äonenschema, sondern er will die unterschiedliche Art und die verschiedenen Objekte zweier Gerichtsformen gegenüberstellen, um dadurch auszudrücken, daß der gegenwärtige Vollzug des κρῖμα an der korinthischen Gemeinde nicht deren κατάκριμα bedeutet. Das als παιδεύεσθαι verstandene κρίνεσθαι über die Christen geschieht vielmehr zur Bewahrung vor dem Vernichtungsgericht über dem Kosmos.

Betrachtet man also die Aussagen von 1.Kor 11,30-32 auf dem Hintergrund der jüdischen Tradition, so ergibt sich: Um den "tödlichen" Ernst des gegenwärtigen Strafgerichtes zu betonen, greift Paulus zu der Juden wie Christen geläufigen Vorstellung, daß Tod und Krankheit die Strafe Gottes für menschliche Schuld ist. Um nun dieses Gericht von dem Verdammungsgericht über dem

---

1) Zur weiten Verbreitung der Vorstellung vom Sühneleiden siehe W. Wichmann, a.a.O., S. 7, 82ff; E. Lohse, Märtyrer, S. 29-32.
2) Das heißt: Den Gerechten geht es hier schlecht und wird es darum im kommenden Äon gut ergehen; umgekehrt bei den Frevlern, vgl. auch Lk 16,25.

Kosmos abzusetzen, verwendet Paulus die weitere traditionelle Vorstellung, die das als Züchtigung verstandene Leiden über die Gerechten der totalen Bestrafung der Gottlosen gegenüberstellt. Diese Aussage von V.32 mildert natürlich die Härte des in V.27-29 ausgesprochenen Gerichtsgedankens.

Ein großes Gewicht in der Argumentation von V.27-32 ruht auf dem irreal formulierten V.31: Das Selbstgericht bewahrt vor dem göttlichen Strafgericht. Die Aufforderung zur Selbstprüfung in V.28 wird in V.31 aufgenommen, wobei Paulus mit den Verben des Stammes κριν- spielt[1]. Schon die Tatsache, daß der in V.31 ausgesprochene Gedanke nirgends sonst in gleicher oder ähnlicher Form zu belegen ist, nötigt zur Aufmerksamkeit[2]. Paulus geht es in V.27-32 um ein paränetisches Anliegen; er strebt die Beseitigung der Mißstände bei der Feier des Herrenmahles dadurch an, daß er auf den Zusammenhang von unangemessenem Essen und Trinken einerseits und dem Gericht andererseits hinweist und die Korinther ermahnt, durch ihre Selbstprüfung die vorhandene Abendmahlspraxis in ihrer Gemeinde zu ändern. Es geht bei dieser Selbstprüfung nicht um eine Selbstverurteilung aufgrund der grundsätzlichen Sündhaftigkeit des Menschen[3] oder um ein institutionalisiertes Sündenbekanntnis (vgl. Did 14), sondern um die Selbstprüfung eines jeden Teilnehmers am Herrenmahl in Bezug auf die Vorwürfe der Privatisierung und der Pro-

---

1) V.31: ἐκρινόμεθα ist ein Passivum divinum; zum synonymen Gebrauch von διακρίνειν und δοκιμάζειν in LXX siehe J. Weiss, 1.Kor, S. 291. Die Verwendung von διακρίνειν in V.31 nach V.29 hat nicht zur Konsequenz, für beide Stellen die gleiche Bedeutung annehmen zu müssen, siehe H. Conzelmann, 1.Kor, S. 239 Anm. 116; F. Büchsel, ThW III, S. 948 Anm. 7.

2) Vgl. H. Braun, Theologia Viatorum 1948/49, S. 44: "Das vielmehr ist das Einmalige und Befremdliche dieses glaubenden Selbstgerichts, daß es das Gericht Gottes aufhebt ..., das Gericht, welches sonst eschatologisch dem Glaubenden bevorsteht, gilt hier als durch die Selbstbeurteilung des Glaubens abgewendet".

3) So E. Käsemann, Ges. Aufs. I, S. 26f und C.F.D. Moule, in: C.H. Dodd-Festschrift, S. 473.

fanisierung[1].

4.2.2 1.Kor 5,1-13

Das 5,1ff beginnende neue Thema im 1. Korintherbrief "Das Verhältnis der Gemeinde zur πορνεία" verhandelt Paulus aus Anlaß eines konkreten Falles von Unzucht in Korinth. Es kann in unserem Zusammenhang unentschieden bleiben, ob die Wendung γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν besagt, daß das betreffende Gemeindeglied in einer Ehe oder einem Konkubinat mit der Frau seines verstorbenen oder geschiedenen Vaters lebt. In jedem Falle gilt die von Paulus unter dem Stichwort πορνεία verhandelte Beziehung sogar nach heidnischem Rechts- und Sittenbegriff als verwerflich. Paulus beabsichtigt nicht, durch eine moralisierende Predigt das hurerische Verhältnis des Betreffenden aufzulösen, sondern ihm geht es in erster Linie um das φυσιοῦσθαι[2] und um das καυχᾶσθαι[3] der Gemeinde. Wohl aufgrund eines falschen Freiheitsverständnisses nach der Devise πάντα μοι ἔξεστιν (vgl. 6,12ff) meinte man in Korinth ein derartiges Verhalten rechtfertigen zu können. Paulus hingegen fordert zu einem πενθεῖν, zu einem beklagenden Sich-Distanzieren von dem Sünder auf (vgl. 2.Kor 12,21). Zweck der Ausführungen von 1.Kor 5 ist

---

1) H. Braun, Theologia Viatorum 1948/49, S. 44f, macht darauf aufmerksam, daß der Widerspruch zwischen 1.Kor 11,31 und Röm 14,22 nur scheinbar besteht. Denn die Seligpreisung in Röm 14,22 gilt nicht dem, der bedenkenlos jegliche Selbstprüfung unterläßt, sondern demjenigen, der ἐκ πίστεως d.h. nicht als διακρινόμενος handelt und sich nicht selbst dadurch verurteilen muß, daß die von ihm selbst verabscheute Tat dennoch tut. Κρίνων bedeutet also "verurteilen", siehe W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 894. Gemeinsam ist beiden Stellen, daß das göttliche Gericht von der Tatsache und dem Ergebnis der Selbstprüfung abhängt.

2) Den gleichen Vorwurf erhebt Paulus gegenüber den Korinthern noch 1.Kor 4,6.18.19; 8,1; vgl. 13,4; 2.Kor 12,20.

3) Vgl. 1.Kor 3,21; 4,7; 5,6 u.ö.

einzig, daß die Gemeinde sich zur Ausstoßung des Sünders aus ihrer Mitte bereitfindet. Die Aufnahme von V.2 mittels des aus dem Deuteronomium geläufigen Satzes[1] in dem Schlußvers des Kapitels beweist, daß das ganze Kapitel unter dieser Zielsetzung steht.

Zur Begründung der geforderten Ausstoßung kann Paulus an das Sprichwort von der Wirkung des Sauerteigs anknüpfen, um den verderblichen Einfluß von Einzelnen auf die gesamte Gemeinde zu kennzeichnen[2]. Dieses Sprichwort wird von Paulus in V.7f mittels der traditionellen Vorstellung von Christus als dem Passa-Lamm mit paränetischer Zuspitzung interpretiert und auf die aktuelle Situation in Korinth bezogen.

Eine zweite Begründung liegt in der Anknüpfung an die in einem früheren Brief an die Korinther erteilte Mahnung μὴ συναναμίγνυσθαι (5,9). Das Verbot, gesellschaftlich mit Hurern oder anderen lasterhaften Menschen zu verkehren und insbesondere die Mahlgemeinschaft mit solchen zu praktizieren, darf nicht als zeitweilige Exkommunikation d.h. als die mildere Form der Ausstoßung gegenüber dem in 1.Kor 5,1-5 geübten Verfahren verstanden werden[3]. V.13 knüpft deutlich an das in V.1-5 geforderte Ausschlußverfahren an (vgl. V.2). Die Mahnung μὴ συναναμίγνυσθαι ist somit nur als das allgemeine Verbot zu verstehen, das in dem Verfahren von der feierlichen Übergabe des Sünders an den Satan seine konsequente Anwendung findet[4].

---

1) Dt 17,7; 19,19; 21,21.24; 24,7.
2) Vgl. das gleiche Sprichwort in Gal 5,9 in ähnlichem Zusammenhang.
3) So C.-H. Hunzinger, in: Qumran-Probleme, S. 238f, in Entsprechung zu den unterschiedlich scharfen Exkommunikationspraktiken der Qumran-Gemeinde.
4) Daß diese Mahnung nicht den Ausschluß aus der Gemeinde bedeutet, könnte auch 2.Thess 3,14 beweisen; dort wird nur ein gesellschaftliches Meiden von Ungehorsamen gefordert - zu denken ist am ehesten an ein Meiden während der innergemeindlichen Mahlgemeinschaft; der status des ἀδελφός wird durch das συναναμίγνυσθαι nach 2.Thess 3,15 ausdrücklich nicht tangiert.

Es ist darum anzunehmen, daß die Forderungen des μὴ συναναμίγνυσθαι und μηδὲ συνεσθίειν (V.9-11) in nur allgemeiner Form das Verhalten der Gemeinde gegenüber notorischen Sündern innerhalb der Gemeinde regeln; dies kann allerdings bei konsequenter Anwendung im Einzelfall den Ausschluß aus der Gemeinde notwendig machen.

Die Beseitigung des Sünders aus der Gemeinde soll in einer Art innergemeindlichen Gerichtsverfahrens stattfinden. Schon das wiederholte Vorkommen von κρίνειν (V.3.12.13) weist auf den zugrundeliegenden Rechtsvorgang. Es ist freilich übertrieben zu behaupten, daß wir "in aller nur wünschenswerten Präzision ... über die Themata des Forums, des Verfahrens, der Strafe und ihrer Konsequenz wie ihres Sinnes"[1] informiert würden. Denn gern hätten wir über Art und Verlauf der Verhandlung sowie über die Wirkung der Strafe und den Sinn dieser Ausstoßung für den Betroffenen mehr erfahren. Gleichwohl besteht an der sakralrechtlichen Form des Gerichtsverfahrens kein Zweifel. Die folgenden Charakteristika lassen sich für das Ausschlußverfahren von 1.Kor 5 feststellen:
1) Das Rechtsurteil (die Übergabe an den Satan) wird in einer Gemeindeversammlung[2] ausgesprochen. Die apostolische Autorität und pneumatische Gegenwart des Paulus wird vorausgesetzt.[3] Einer persönlichen Anwesenheit des Apostels bedarf es nicht, da die Gemeinde in dem Verfahren nur das Akklamationsrecht besitzt und der Apostel als der autorisierte Sachwalter des Gottesrechtes fungiert[4].

---

1) E. Käsemann, Ges. Aufs. II, S. 72.
2) V.4: συναχθέντων ὑμῶν.
3) V.3: ἅπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι; V.4: καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος.
4) Siehe E. Käsemann, Ges. Aufs. II, S. 73.

2) Die Angelegenheit wird ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ und σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ (V.4) verhandelt und durchgeführt[1].
3) Erwägungen über das Strafmaß finden nicht statt; Art und Durchführung der Bestrafung wird dem durch Satan handelnden Gott überlassen.

Der Ausschluß aus der Gemeinde erfolgte sehr wahrscheinlich unter der feierlichen Verfluchung: "Wir übergeben dich dem Satan". Die Wendung παραδιδόναι τῷ σατανᾷ ist an unserer Stelle zum ersten Mal bezeugt und begegnet im Neuen Testament noch 1.Tim 1,20. Obwohl sie in der jüdischen Literatur erst im 3. Jahrhundert nach Chr.[2] und im griechischen Zauberwesen in abgewandelter Form erst im 4. Jahrhundert nach Chr. nachweisbar ist[3], wird Paulus diese Verfluchungsformel kaum selbst geprägt haben. A. Deißmann[4] vermutet darum wohl zu Recht, daß die Wendung zum "Gemeingut der Antike" gehört habe. Der Unterschied zwischen jüdischen und heidnischen Devotionen habe nur darin bestanden, daß der Satan an die Stelle der Unterweltsgötter getreten sei. Daß der Satan als der Urheber körperlicher Züchtigungsstrafen vorgestellt wird, ist weder für Paulus (2.Kor 12,7) noch für das sonstige Neue Testament (Mk 3,23ff *vgl.* Lk 13,11.16 u.ö.) noch gar für das zeitgenössische Judentum befremdlich[5]. Daß dagegen das Strafgericht, das Satan vollzieht, im Dienst eines heilsamen Zweckes steht, "dieses zu denken hat das Spätjudentum nicht gewagt"[6].

Was die Praxis der Ausstoßung aus der Gemeinde anlangt, so ließen sich hierfür sicherlich viele religionsgeschichtliche Analogien beibringen. Z.B. kannte

---

1) Die Beziehung dieser Wendungen innerhalb des überladenen Satzgefüges von 1.Kor 5,3-5 bleibt unsicher; vgl. die sechs Möglichkeiten der Konstruktion bei H. Conzelmann, 1.Kor, S. 117.
2) Siehe Bill. III, S. 258.
3) F. Büchsel, ThW II, S. 172 Anm. 4.
4) Licht vom Osten, S. 256f; vgl. L. Brun, Segen und Fluch, S. 106.
5) W. Foerster, ThW II, S. 76 Anm. 32 und 33; ThW VII, S. 156 Anm. 25.
6) W. Foerster, ThW VII, S. 162.

das offizielle Judentum zu neutestamentlicher Zeit den nidduj (נִדּוּי), d.h. die Verbannung aus der Volksgemeinschaft durch einen Urteilsspruch des Synhedriums[1]. Doch wird diese Form der Bannung kaum für das Ausschlußverfahren von 1.Kor 5 Pate gestanden haben, da der gebannte Jude weiterhin am kultischen Leben der jüdischen Gemeinde - wenn auch unter Behinderungen - teilnehmen durfte[2]. Auch ist aus der rabbinischen Literatur nicht bekannt, daß man mit körperlichen Strafen wie Krankheit oder Tod als Folge des Bannes rechnete[3]. Ebenfalls darf man keine direkte Abhängigkeit des in 1.Kor 5,5 praktizierten Verfahrens von der Praxis der begrenzten oder totalen Ausstoßung annehmen, wie sie in der Gemeinde von Qumran geübt wurde; die Qumran-Texte lassen nämlich eine mehr oder weniger kasuistische Regelung dieser Disziplinarstrafe erkennen[4].

Obwohl sich keine direkte Abhängigkeit zu ähnlichen Bann- und Ausschlußverfahren im Judentum nachweisen läßt, ist es unwahrscheinlich, daß Paulus das in 1.Kor 5 geforderte Ausschlußverfahren neu geschaffen habe. Er wird vielmehr an das in die Sphäre des Ordals gehörende alte Sakralrecht anknüpfen. Es ist freilich bedeutsam, daß Paulus diese Praxis nicht durch den Hinweis auf ähnliche Verfahren in der Umwelt des Neuen Testamentes rechtfertigt, sondern mit der im Deuteronomium

---

1) In späterer Zeit, als der nidduj seine ursprüngliche Härte verloren hatte, wurde diese Form der Verbannung durch den schärferen Grad des chäräm (חֵרֶם) ergänzt; siehe C.H. Hunzinger, Die jüdische Bannpraxis, Diss. Göttingen 1954, S. 5-7. Als Belege für die älteste Zeit kommen nach C.H. Hunzinger in Frage: 'Ed V 6; Ta an III 8; p MQ III 81d; Ab III 1; Mid II 2.
2) C.H. Hunzinger, a.a.O., S. 65.
3) C.H. Hunzinger, a.a.O., S. 47-51.
4) Schon die beiden Arten der totalen Ausstoßung (1QS 7,1f.16f.24; 8,22f; 9,1) und der zeitlich begrenzten Ausstoßung (1QS 6,25; 7,19) sind ein Hinweis darauf.

häufig begegnenden Formel ἐξάρας τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν[1] einen im Alten Testament von Gott selbst geforderten Rechtsbrauch erneuern will.

Die mit der Übergabe an den Satan verknüpfte Absicht: εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου läßt sich nur vermutungsweise deuten. Paulus rechnet offenbar mit einem strafenden Handeln Gottes an Gesundheit und Leben des Verurteilten, während der Sünder als Person[2] am künftigen Gerichtstag gerettet wird. Da Paulus mit dieser knappen Formulierung die Art der Bestrafung nur andeutet und sofort mit dem Ausblick auf die endgültige künftige Rettung verbindet, kann man zwar vermuten, daß Paulus eine "Buße" des Verurteilten annimmt[3], ausgesprochen wird eine solche Bedingung jedoch nicht[4]. Es liegt darum näher anzunehmen, daß Paulus nur an den Tod des Sünders denkt und an der letztlichen Rettung der Person trotz des gegenwärtigen Strafhandelns Gottes festhält[5]. Damit ist nicht ausgesagt, daß Paulus in jedem Falle eine automatische Rettung von zur Gemeinde gehörenden (getauften) Christen voraussetzt; 1.Kor 10,1-10 beweist nämlich, daß Paulus der Taufe nicht einen Charakter indelebilis beilegt.

Es liegt nahe, 1.Kor 5,5 mit 3,15 zu vergleichen. Hier wie dort wird dem Christen trotz des vorangehenden Gerichtes die eschatologische σωτηρία verheißen.

---

1) Belege s.o.S. 99 Anm. 1. Der Sprachgebrauch von αὐτός verändert sich durch die paulinische Umsetzung des alttestamentlichen Wortes in den Imperativ; siehe Bl.Debr. § 288,1.
2) R. Bultmann, Theologie, S. 209; H. Conzelmann, 1.Kor, S. 118 Anm. 34; E. Schweizer, ThW VI, S. 434.
3) So die Auslegung der Kirchenväter und zuletzt L. Brun, Segen und Fluch, S. 107.
4) 2.Kor 2,5ff liegt wahrscheinlich ein anderer Fall zugrunde.
5) So W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 1115; vgl. Act 5,1ff; ActThom 6; ActPetr (Verc.) 2 15,32; ActJoh 41f.

Trotz dieser Gemeinsamkeit sollte man jedoch die Verschiedenheit beider Stellen nicht verkennen: In 1.Kor 3,15 geht es um das zukünftige Gericht Gottes über das untaugliche Werk des Christen; das gegenwärtige Richten und Vergleichen innerhalb der Gemeinde soll gerade abgewehrt werden. Anders in 1.Kor 5,5: Hier geht es um die Aufforderung zum gegenwärtigen innergemeindlichen Gericht über die Sünde[1].

Als paulinische Parallele zu 1.Kor 5,5 kommt am ehesten 1.Kor 11,30-32 in Frage; das gegenwärtige Gericht Gottes in der Gemeinde bewahrt vor dem endgültigen Vernichtungsgericht. Krankheit und Tod werden als Züchtigungsstrafe aufgefaßt[2], die notwendig sind, damit der Einzelne wie die Gemeinde als Ganzes zur letztgültigen Rettung gelangen. Während in 1.Kor 11,27-32 die paränetische Spitze in der Aufforderung zum Selbstgericht und zur Selbstprüfung (V.28.31) liegt[3], geht es in 1.Kor 5 um die Mahnung zum innergemeindlichen Gericht, um die Gemeinde zu bewahren und den Fall von Unzucht aus ihrer Mitte zu entfernen. Beiden Texten ist gemeinsam, daß das gegenwärtige Gericht über die Gemeinde bzw. den Einzelnen dem kommenden Gericht Gottes über den Kosmos bzw. τοὺς ἔξω gegenübergestellt wird[4]. Das gegenwärtige Gericht in der von Gott oder der Gemeinde vorgenommenen Gemeindezucht wird also als Vorwegnahme des eschatologischen Gerichtes verstanden[5].

---

1) Diesen Unterschied zwischen beiden Stellen hat L. Mattern, Gerichtsverständnis, S. 109f, gut herausgearbeitet.
2) Vgl. auch 1.Tim 1,20, wo die Übergabe an den Satan mit dem Züchtigungsgedanken verbunden ist.
3) Siehe o. S.
4) 1.Kor 11,32: ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν, 1.Kor 5,13: τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ.
5) Der in 1.Kor 11,32 ausgedrückte Gedanke des Züchtigungsgerichtes läßt nichts von einem impliziten Sühnegedanken erkennen; auch das Moment der Besserung ist wahrscheinlich ausgeschlossen. Ebenso lassen sich auch aus 5,5 beide Elemente nicht erheben; mit E. Lohse, Märtyrer, S. 198 gegen G.P. Wetter, a.a.O., S. 146; W. Doskocil, Bann, S.64.

4.3 Die eschatologische Richterfunktion der Christen 1.Kor 6,1-6

Die Perikope 1.Kor 6,1-11, die das Problem des Prozessierens von Christen vor heidnischen Gerichten zum Thema hat, unterbricht die Erörterungen des Paulus über das Verhältnis der christlichen Gemeinde zur πορνεία (5,1-13; 6,12-20). Doch ist der Abschnitt durch mehrere Elemente mit dem vorangehenden Kontext verbunden:

1) Das Problem, wie sich die Gemeinde zur Welt verhalten solle, ist in 5,9ff ausdrücklich zum Thema erhoben worden und betrifft darum auch das Verhalten der Christen gegenüber den πλεονέκται und ἅρπαγες (vgl. 5,10f mit 6,7f).

2) Die Gegenüberstellung von Gemeinde und Welt in 5,9-6,9 beschreibt Paulus durch verschiedene Begriffe, die in beiden Kapiteln z.T. die gleichen sind. Die Gemeinde wird bestimmt durch: ὑμεῖς, ἡμεῖς, ὁ ἀδελφός (5,11), οἱ ἀδελφοί (6,5-8), οἱ ἔσω (5,12), οἱ ἅγιοι (6,1f), ἐκκλησία (6,4). Die "Welt" hingegen durch: ὁ κόσμος (5,10.11; 6,2), οἱ ἔξω (5,12f), οἱ ἄδικοι (6,1.9), οἱ ἄπιστοι (6,6).[1)]

3) Außerdem läßt sich die Aufforderung zum Gemeindegericht in 5,1-13 durch das Verbot des Gerichtes über "die Draußen" in 5,12f auch auf das Problem des Prozessierens von Christen vor heidnischen Gerichten beziehen; denn auch hier geht es um innergemeindliche Rechtsfälle, die zu richten bzw. zu schlichten die Gemeinde aufgerufen wird.

---

1) Diese Gegenüberstellung macht deutlich, daß der Begriff ἄδικοι in 6,1 nicht in erster Linie die heidnischen Richter moralisch disqualifizieren soll, sondern vielmehr einfach Gruppenbezeichnung für die Heiden ist (vgl. 6,1 mit 6,6). Dennoch wird Paulus in 6,1 den Ausdruck verwendet haben, um das paradoxe Verhalten der Korinther zu kennzeichnen: Um ihr Recht zu erhalten, wenden sich die Korinther an die "Ungerechten". Neutraler wäre der gebräuchliche Ausdruck ἄπιστοι gewesen; vgl. 6,6; 7,12-15; 10,27; 14,22-24.

4) Die Verknüpfung von Kapitel 5 und 6 durch das Stichwort κρίνειν[1] ist offenkundig.

Der dreigliedrige Abschnitt 1.Kor 6,1-11[2] verhandelt das Problem des Prozessierens von Christen vor heidnischen Gerichten a) in V.1-6 durch die Aufforderung zur innergemeindlichen Schlichtung der Rechtsstreitigkeiten, b) in V.7-8 durch die Aufforderung zu der für Christen angemesseneren Möglichkeit des Rechtsverzichtes und c) in V.9-11 (zugleich als locker verknüpfte Überleitung zu V.12ff) durch die in der Taufe begründete Möglichkeit zu einem neuen Leben.

Obwohl Paulus bei der Erörterung anderer korinthischer Gemeindefragen bezüglich der Ehe (7,15f), des Götzenopferfleisches (10,23ff) und des Zungenredens (14,22f) die missionarische Verpflichtung der Christen im Verhalten gegenüber den Nicht-Christen betont, spielt dieser Gesichtspunkt in 1.Kor 6,1-11 keine Rolle, hätte doch ein Hinweis etwa in dem Sinne: "Ihr stellt dem Evangelium und euch ein schlechtes Zeugnis vor den ἄπιστοι aus" sehr nahe gelegen. Vielmehr gibt Paulus in V.2-4 gleichsam eine eschatologische Begründung für seine Aufforderung an die Korinther, ihre Rechtsstreitigkeiten untereinander und nicht vor heidnischen Gerichten zu regeln. Die hier geforderte innerkirchliche Schiedsgerichtsbarkeit ist noch keine institutionelle Rechtsordnung, sondern für Paulus nur eine "Notlösung"[3] im Vergleich zu der für die Gemeinde eigentlich angemesseneren Möglichkeit

---

1) Im präsentischen wie eschatologischen Sinn: 5,12f; 6,1-3.
2) Zur Interpretation vgl. E. Dinkler, Signum Crucis, S. 204ff; zur Auslegungsgeschichte zusätzlich L. Vischer, Die Auslegungsgeschichte von 1.Kor 6,1-11, Tübingen 1955.
3) V.7: ἥττημα, οὐχὶ μᾶλλον.

des Rechtsverzichtes. Es ist nicht erkennbar, daß die Regelung der jüdischen Schiedsgerichtsbarkeit, die es den Diasporajuden verbietet, bei Heiden ihr Recht zu suchen[1], Vorbild für seine Mahnung von 1.Kor 6,1-6 gewesen ist; ebenso wohl kaum die analogen Institutionen im Vereinswesen religiöser Gruppen in der hellenistischen Welt[2].

Paulus begründet seine Mahnung nicht mit derartigen institutionellen Vorbildern aus seiner Umwelt, sondern mit Aussagen aus der jüdisch-apokalyptischen Tradition über die Rolle der Gerechten im künftigen Gericht. Die Tatsache, daß die Christen als Richter über den Kosmos und die Engel fungieren werden, gibt Paulus die Berechtigung zu zwei Schlüssen a maiore ad minus (in V.2a.b und V.3a.b): Wieviel mehr müßten die Christen dann in der Lage und dazu verpflichtet sein, ihre βιωτικὰ κριτήρια unter sich zu erledigen[3].

Die Diatribenwendung οὐκ οἴδατε ὅτι in V.2 und V.3 (vgl. V.9) leitet jeweils einen Paulus wie seinen Adressaten geläufigen Gedanken ein[4] und weist so auf traditionelle Lehraussagen der christlichen Gemeinde[5].

Der Gedanke, daß die Heiligen den Kosmos richten werden, ist in der jüdischen wie christlichen Literatur häufig bezeugt, und zwar in der Form, daß die Gerechten und Auserwählten (Juden bzw. Christen) das Gericht über die heidnischen Nationen und über Israel selbst halten werden[6]. Der Tatsache, daß im Judentum

---

1) Bill. III, S. 362f; E. Schürer III, S. 74, 114.
2) W.G. Kümmel in H. Lietzmann, Kor, S. 175, verweist aufgrund von Ditt. Syll. III[3], Nr. 1109, auf die innergemeindliche Gerichtsbarkeit der Mysteriengemeinde der Jobakchen.
3) Κριτήρια bedeutet zwar allgemein "Gerichtshof, Tribunal", meint hier aber wohl "Rechtshändel"; siehe H. Conzelmann, 1.Kor, S. 127 und W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 896.
4) Vgl. Röm 6,16; 1.Kor 3,16; 5,6 u.ö.
5) J. Weiss, 1.Kor, S. 146, spricht von einem "Fundamentalsatz christlich eschatologischer Lehre"; H. Conzelmann, 1.Kor, S. 126, geht m.E. zu weit, wenn er meint, daß Paulus "auf ein Lehrstück des urchristlichen Katechismus" hinweise; denn dafür

das Gericht über den Kosmos allein Gott vorbehalten bleibt[1], ist kein großes Gewicht beizulegen, da Paulus beide Vorstellungen unausgeglichen nebeneinander verwendet[2].

Der zweite durch die gleiche Wendung eingeführte Glaubenssatz, daß die Heiligen die Engel richten werden, ist in der in 1.Kor 6,3 verwendeten Fassung sonst nirgendwo belegt. Geläufig ist allerdings die ebenfalls von der christlichen Gemeinde übernommene jüdische Vorstellung, daß Gott das Gericht über die (gefallenen) Engel abhalten wird[3]. Es ist möglich, daß die Überordnung der Heiligen über die Engel[4] sich mit dem Gedanken von der Richterfunktion der Heiligen in der Form verbunden hat, daß schon im vorpaulinischen Judentum die Vorstellung vom Gericht über die Engel durch die Heiligen vorhanden war[5].

---

gibt es für die vorpaulinische Zeit keinen Anhalt.

6) Ps 149,5-9; Dan 7,22; Mt 19,28; vgl. Lk 22,30; Apk 20,4; Belege aus der außerkanonischen Literatur: SapSal 3,8; 4,16; Jub 24,29; äthHen 95,3; 96,1; 98,12; 1QpHab 4,4f; äthHen 1,9 wird in Jud 14f zitiert, doch sind hier unter den Heiligen wahrscheinlich die Engel zu verstehen. Weitere Belege bei Bill. III, S. 363; P. Volz, Eschatologie, S. 275f.

1) Siehe H. Conzelmann, 1.Kor, S. 127.

2) 5,13: τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ, 6,2: οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν.

3) Biblische Belege: Jes 24,21ff; Mt 25,41; 2.Petr 2,4; Jud 6; Belege aus der außerkanonischen Literatur: äthHen 10,12; 54,5f; 55,4; 91,15 u.ö.; Jub 5,10ff; 10,1ff; vgl. auch Bousset-Gressmann, Religion, S.251f.

4) Vgl. syrBar 51,12; 1.Petr 1,12.

5) M. Dibelius, Geisterwelt, S. 7-13, vermutet, daß zur Bildung dieser Vorstellung der jüdische Glaube an die Völkerengel beigetragen habe. 1.Kor 6,3 wäre dann eine angelologische Umdeutung von Ps 149,9, ähnlich wie Phil 2,10 von Jes 45,22 und 1.Kor 15,24 von Ps 109,1. Dies bleibt freilich eine Vermutung, denn die Richterfunktion der Heiligen im Engelgericht könnte auch einfach aus der Beteiligung der Heiligen am Gottesgericht gefolgert sein (so H. Conzelmann, 1.Kor, S. 127). Dennoch wird man der Feststellung von M. Dibelius (S. 13) zustimmen können: "Die Vorstellung selber, mindestens ihre Basis, entstammt jüdischem Denken".

Fragt man nach der Funktion, die diese beiden traditionellen Aussagen des Paulus über die endgerichtliche Rolle der Christen im Kontext von 1.Kor 6,1-6 haben, so ist deutlich, daß sie innerhalb des Gedankenganges nur die Basis für ein doppeltes argumentum a maiore ad minus bilden. Sie werden gleichsam ad vocem "richten" verwendet und ihnen kommt keine konstitutive Bedeutung für die paulinischen Gerichtsaussagen zu. Nicht an einer Spekulation über das apokalyptische Enddrama ist Paulus gelegen; er verwendet vielmehr übernommene jüdisch-apokalyptische Vorstellungen der christlichen Gemeinde, um aus der eschatologischen Richterfunktion der Christen über den Kosmos und die Engel die Möglichkeit und Notwendigkeit zu begründen, daß die Christen schon jetzt ihre Rechtsstreitigkeiten unter sich ausmachen sollen. Aus der traditionellen Erwartung des jüdischen wie christlichen Glaubens, was die Gerechten bzw. die Christen dereinst sein werden, ergibt sich für Paulus ihre Sonderstellung gegenüber dem Kosmos. Ihr gegenwärtiges Verhalten wird also an dem gemessen, was sie einmal sein werden. Der Akzent - und das macht das Einzigartige an der paulinischen Aussage von 1.Kor 6,1-6 aus - liegt jedoch nicht darauf, welche Funktion die ἅγιοι einmal haben werden, sondern was sie aufgrund ihrer künftigen Funktion in "eschatologischer Souveränität"[1] schon jetzt praktizieren können und sollen: die innergemeindliche Schiedsgerichtsbarkeit[2]. Und selbst diese ist für Paulus nur das kleinere Übel; denn besser wäre es nach seiner Meinung, die Christen würden auf ihr Recht ganz verzichten.

---

1) H. Conzelmann, 1.Kor, S. 125.
2) Hier wie in Gal 6,7-10 (s.u.S. 140ff.) finden wir die gleiche strukturelle Verwendung des Gerichtsgedankens: Aus der traditionellen Gerichts- bzw. Vergeltungsaussage folgert Paulus die eschatologischen Konsequenzen für die Paränese.

4.4 Die positive Vergeltung als Begründung der Paränese

Paulus kann den Vergeltungsgedanken nicht nur negativ in dem Sinne verwenden, daß er von dem Strafgericht Gottes in Gegenwart und Zukunft redet. Seine Hoffnung auf die positive Vergeltung durch Gott beschreibt er mit zahlreichen Ausdrücken: ζωὴ αἰώνιος (Röm 2,7; 5,21; 6,22.23; Gal 6,8); ἔπαινος (Röm 2,29; 1.Kor 4,5); δόξα (Röm 2,7.10; 5,2; 1.Kor 15,43; 2.Kor 4,17; 1.Thess 2,20); τιμή (Röm 2,7.10); δικαιοσύνη (Gal 5,5); βασιλεία θεοῦ (1.Kor 6,9; Gal 5,21); εἰρήνη (Röm 2,7.10); σωτηρία (Phil 1,28; 2,12; 1.Thess 5,9). Abgesehen von diesen Substantiven beschreibt Paulus seine künftige Heilserwartung noch mit zahlreichen Verben: ζῆν (Röm 1,17 cit.; 8,13; 10,5 cit.; 2.Kor 13,4; Gal 3,11 cit.; 3,12 cit.; 1.Thess 5,10); συνδοξάζειν (Röm 8,17 vgl. 8,30); βασιλεύειν (Röm 5,17 vgl. 1.Kor 4,8); κληρονομεῖν (1.Kor 6,9f; 15,50; Gal 5,21; vgl. Röm 8,17); δικαιοῦσθαι Röm 2,13; vgl. 5,19); σῴζειν (Röm 5,9f; 8,24; 10,9.13; 11,26; 1.Kor 3,15; 5,5). Mit denselben Begriffen, mit denen Paulus den schon gegenwärtigen Heilsbesitz der Glaubenden beschreibt, kann er auch seine Zukunftserwartung ausdrücken[1].

Im Folgenden sollen nicht alle Stellen, die von der künftigen Heilserwartung des Apostels sprechen, verhandelt werden, sondern nur diejenigen, die ein Verständnis dieser Erwartung im Sinne des jüdischen Lohn- und Vergeltungsschemas nahelegen und die darum mit der paulinischen Verkündigung der Glaubensgerechtigkeit in Spannung zu stehen scheinen; sie stehen am ehesten unter dem Verdacht, ein bei Paulus unüber-

---

1) Vgl. z.B. Phil 4,1 mit 1.Thess 2,19f; Röm 3,21ff mit Gal 5,5; Röm 5,1 mit 2,7.10; 2.Kor 3 und Röm 8,29f mit Röm 2,7.10.

wundener jüdischer Rest zu sein. Zu ihnen gehören: μισθός (1.Kor 3,8.14; 9,17f; Röm 4,4), καύχημα (2.Kor 1,14; Phil 2,16; 1.Kor 9,15f; vgl. Gal 6,4), βραβεῖον (1.Kor 9,24; Phil 3,14), στέφανος (1.Kor 9,25; 1.Thess 2,19).

Bevor zunächst auf die positiven Lohn- und Vergeltungsaussagen in 1.Kor 9 eingegangen werden soll,[1] ist zunächst auf das Problem des Kontextes und der thematischen Einheit dieses Kapitels einzugehen. 1.Kor 9 ist nicht nur mit dem folgenden Kapitel[2], sondern auch mit dem vorangehenden eng verbunden: Den Grundsatz von 1.Kor 8,9, die eigene ἐξουσία nicht den Mitchristen zum Anstoß werden zu lassen, verwirklicht Paulus durch den Verzicht auf seine Vollmacht und Freiheit, d.h. im Zusammenhang der Frage des Götzenopferfleisches durch den Verzicht, Fleisch zu essen (8,13). In 1.Kor 9 verdeutlicht Paulus diesen Grundsatz des Verzichtens durch mehrere Beispiele des eigenen Verhaltens. Kap. 9 ist mit Kap. 8 durch dieses Motiv des Verzichtes auf die eigene Vollmacht mehrfach verbunden: ἐξουσία ist das Stichwort für 9,4-18[3]. Die ἐξουσία (9,4) zu essen und zu trinken bezieht sich verallgemeinernd auf die Frage des Götzenopferfleisches. Paulus nennt zwei weitere Beispiele für seinen Verzicht: das Recht auf Verheiratung (V.5) und das Recht, sich nicht durch eigene Arbeit, sondern durch Versorgung seitens der Gemeinde unterhalten zu lassen (V.6-18). Die Notwendigkeit, gerade diese beiden Beispiele zu erörtern, ist insbesondere dadurch gegeben, daß Ehelosigkeit und Unterhaltsverzicht zur Bestreitung des paulinischen Apostolates

---

1) V.15-18.23.24-27.
2) Vgl. 9,19-23 mit 10,32f.
3) Vgl. das dreimalige stereotype οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν in V. 4-6.

seitens mancher korinthischer Gemeindegruppen geführt und Paulus zu einer Apologie genötigt haben (siehe besonders V.1-6). Die Frage des Unterhaltsverzichtes ist also eng mit dem Kontext von V.1-14 und auch 1.Kor 8 sowie 10,23ff verbunden[1].

Auch die Verse 19-23 ordnen sich diesem Skopos unter[2], wenngleich sie grundsätzlich das missionarische Verhalten des Apostels beschreiben. Mit den gleichgebauten Sätzen des Abschnittes V.19-23 [3] kennzeichnet Paulus nicht nur sein Verhalten gegenüber Juden und Heiden (V.20f), sondern bezieht die Möglichkeit der "Anpassung" - und hierin liegt die Verklammerung mit Kap. 8-10 - auch auf sein Verhältnis zu den "Schwachen" (V.22). Es geht Paulus nicht um die missionarische Taktik der Akkomodation an dieses oder jenes Gegenüber, sondern um die Heilsfrage für sich[4] und andere[5].

Auch das 1.Kor 9 abschließende Bild vom Wettkampf und Faustkampf um βραβεῖον und στέφανος in V.24-27 hat zum alleinigen Vergleichspunkt die ἐγκράτεια des Wettkämpfers (V.25.27)[6] und damit auch die ἐξουσία zum Verzicht zum Thema. Das Bild soll den asketischen

---

1) Vgl. die analogen Wendungen in V.12.15.18.27. Es ist darum unzulässig, V.15-18 aus dem Kontext zu lösen, wie E. Käsemann (Ges. Aufs. II, S. 224) vorschlägt, da diese Verse den Abschluß der mit V.6 aufgeworfenen Frage nach Lohn und Lohnverzicht bilden.
2) Mit ἐλεύθερος in V.19 wird V.1 aufgegriffen.
3) Vgl. G. Bornkamm, Ges. Aufs. IV, S. 149f.
4) V.23: ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ (i.e. τοῦ εὐαγγελίου).
5) V.22b faßt V.19-22a zusammen und ersetzt das fünfmalige κερδήσω - κερδάνω durch σῴσω; vgl. die entsprechende negative Formulierung in 1.Kor 8,11 par Röm 14,15.
6) Siehe W. Grundmann, ThW II, S. 340 und ThW VI, S. 628, sowie V.C. Pfitzner, Paul and the agon motif, S.85ff.

Verzicht des Paulus um seines Verkündigungsauftrages willen veranschaulichen und hat so die gleiche Intention wie der vorangehende Teil von 1.Kor 9. Denn schon der Verzicht auf Unterhalt seitens der Gemeinde ist dadurch bestimmt, daß die Verkündigung des Evangeliums ohne Hindernis (V.12b) und ohne Entgelt geschehen kann (V.18b). Das Evangelium bestimmt gleichfalls das missionarische Verhalten des Apostels (V.23.27).

Fragt man nun danach, welche Bedeutung die Lohn- und Vergeltungsaussagen in 1.Kor 9 haben, so sind zunächst die Begriffe καύχημα und μισθός in V.15-18 ins Auge zu fassen. Die Tatsache, daß Paulus das Evangelium verkündigt, kann nicht Gegenstand seines Rühmens sein, da er aufgrund einer ἀνάγκη handelt und seine Weigerung den göttlichen Fluch nach sich ziehen würde[1]. Nur weil er das Evangelium freiwillig ohne materiellen Lohn verkündigt, hat er Lohn zu erwarten. Des öfteren werden die Begriffe καύχημα und μισθός in V.15-18 auf die eschatologische Lohnanrechnung durch Gott bezogen[2]. Ob man sich für eine präsentische oder eschatologische Deutung entscheiden muß, wird im Folgenden zu prüfen sein. In jedem Fall stellen die Verse 15-18 zunächst vor das Problem, wie Paulus, der sonst jeden Selbstruhm als Inbegriff der Sünde verwirft, hier so beharrlich auf seinem eigenen καύχημα bestehen kann; und zum anderen: Inwiefern Paulus, der sonst allein dem richtenden Gott das Recht auf das Erteilen von Lohn zuerkennt, hier dennoch

---

1) Vgl. E. Käsemann, Ges. Aufs. II, S. 234.
2) So A. Schlatter, Paulus, S. 278; J. Schniewind, Die Begriffe Wort und Evangelium, S. 99 Anm. 3: "zwei besondere Ausdrücke für die eschatologische Errettung;" vgl. auch G.P. Wetter, Vergeltungsgedanke, S. 129, 148.

von seinem eigenen Lohn sprechen kann. Mit anderen Worten: Sind die Aussagen von 1.Kor 9,15-18 im Sinne eines von Paulus nicht überwundenen jüdischen Leistungsgedankens zu verstehen[1], oder lassen sie sich mit der paulinischen Rechtfertigungsverkündigung vereinbaren?

Mag Paulus auch mit der rabbinischen Lehre von unterschiedlichem Lohn für freiwillige Gesetzesleistungen einerseits und befohlene Gesetzesleistungen andererseits bekannt sein[2], so verwendet er diese Lehre doch in einem ganz anderen Sinn. Denn bei seinem Verzicht auf Unterstützung seitens der Gemeinden handelt es sich ja nicht um eine freiwillige oder befohlene Gesetzesleistung. Paulus gebraucht vielmehr den Begriff "Lohn" paradox: Sein "Lohn" besteht im Lohnverzicht und in der unentgeltlichen Predigt[3]. Dieselbe Wirklichkeit, die V.15 mit καύχημα bezeichnet,

---

1) Vgl. W. Wrede, Paulus, S. 13f; H. Weinel, Theologie, S. 309.
2) Siehe Bill. III, S. 79, 225; IV, S. 559ff.
3) Die beiden Bedingungssätze in V.17 bilden einen antithetischen Parallelismus. Darum ist mit P. Bachmann, 1.Kor, S. 320f, in Aufnahme eines Vorschlages von v. Hofmann und Heinrici (d.h. anders als der Nestle-Text) zu punktieren und zu lesen: "Wenn ich aber unfreiwillig mit der Verwaltung (des Evangeliums) betraut bin, was ist dann mein Lohn? Οἰκονομίαν πεπίστευμαι ist ein anderer Ausdruck für τοῦτο πράσσω (V.17a) = εὐαγγελίσωμαι (V.16 vgl. Gal 2,7; 1.Thess 2,4). Wenn man V.17b und V.18a nicht zusammenzöge, ergäbe sich eine Tautologie (vgl. E. Käsemann, Ges. Aufs. II, S.236, und W. Pesch, Sonderlohn, S.202). Die Kritik von J. Weiss, dem sich H. Conzelmann anschließt, an diesem Lösungsversuch überzeugt nicht; J. Weiss behauptet, daß man im Nachsatz bei der hier vorgeschlagenen Konstruktion von V.17b.18a ein ἄρα statt οὖν erwarten müßte. Doch im Nachsatz V.18a handelt es sich um einen Fragesatz. Paulus schreibt in Fragesätzen mit der begründeten Ausnahme von 2.Kor 1,17 (Variatio zum οὖν des Vordersatzes) nie ἄρα, sondern stets (21mal) οὖν.

wird in V.18 mit dem Begriff μισθός beschrieben. Dieser Lohn besteht nach V.18 im Lohnverzicht. Es ist darum unzulässig, den Begriffen eine Bedeutung etwa im Sinne der früheren katholischen Exegese von den opera superogatoria zu unterschieben. Sie sind vielmehr paradoxer Ausdruck für Lohnverzicht[1].

Die Wahl des Begriffes μισθός zunächst in V.17 beruht auf der Thematik des Gesamtabschnittes: Ab V.5 geht es um die Frage, ob die Verkündiger des Evangeliums das Recht auf Lohn für ihre Tätigkeit beanspruchen dürfen. Paulus begründet diese Vollmacht mehrfach: a) mit der allgemeinen Gepflogenheit bei anderen Berufen, etwa beim Söldner, Weingärtner, Hirten (V.7), b) mit der Tora (V.8 cit. Dt 25,4) und ihrer Interpretation durch ein vielleicht apokryphes Wort (V.10)[2], c) mit der kultischen Regelung (V.13), d) mit der Anordnung des Kyrios (V.14). Zielpunkt dieser langen Argumentation ist jedoch, daß Paulus von diesem wohlbegründeten Recht auf Lohn keinen Gebrauch gemacht hat. Allein auf diesem Verzichtgedanken liegt der Skopos von V.4-18 (vgl. V.24-27)[3].

---

1) V.18c ist synonyme Wendung zu V.12 und V.15a. Mit W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 832 , gegen J. Schniewind, ebd., bedeutet καταχρήσασθαι nicht "mißbrauchen", sondern hat dieselbe Bedeutung wie das Simplex, allenfalls mit der intensiven Nuance "ausnutzen".

2) Vgl. J. Weiss, 1.Kor, z.St.

3) 1.Kor 9,15ff klingt es so, als ob Paulus generell bei seiner Verkündigung die Unterstützung seitens der Gemeinden verweigert hätte. In der Tat mag es stimmen, daß Paulus sich von Anfang an durch zusätzliche Handwerksarbeit unterhielt, um niemandem ἐγκοπή zu geben (1.Kor 9,12 vgl. 2.Kor 11,12), um nicht in den Verdacht zu kommen, ein Goët zu sein (1.Thess 2,5) und um niemandem zur Last zu fallen (1.Thess 2,9; 2.Kor 11,9; 12,13-16). Dieser Verzicht ist in Korinth offensichtlich Anlaß gewesen, dem Paulus das Apostolat zu bestreiten. In 1.Kor 9 geschieht die Erörterung des Lohnverzichtes im Zusammenhang der Apologie seines Apostolates (vgl. V.1-3 mit 2.Kor 11,5ff). Die Verteidigung im 1. und 2. Kor ist jedoch verschieden: In 1.Kor 9 begründet Paulus den Verzicht auf seine Vollmacht mit der göttlichen ἀνάγκη, in 2.Kor 11 hingegen ist Paulus genötigt, seinen Unterhaltsverzicht auf die Gebiete

E. Käsemanns Deutung, daß der Lohn des Paulus in 1.Kor 9,18 in der "engagierten Liebe" bestehe, die "selig ist in ihrer Tat"[1], steht noch unter dem Bann des von ihm selbst bekämpften kantischen Postulates von der "desinteressierten Liebe"[2], das vor allem die protestantische Exegese lange Zeit bestimmt hat. Dies zeigt sich deutlich in der von E. Käsemann aufgestellten Alternative[3]: "Denn der Verzicht, der im Blick auf die himmlische Vergeltung im eigenen Interesse geschieht, hat nichts mit dem (von Paulus in 1.Kor 9 gemeinten) Verzicht auf das persönliche Recht durch Liebe gemeinsam". Das in diesem Satz zum Ausdruck kommende Motiv zur Ablehnung der eschatologischen Deutung von μισθός in V.18 wird dem Text schwerlich gerecht. Obwohl μισθός in V.17 zweifellos den irdischen Lohn bedeutet, liegt zwischen V.17 und V.18 eine Bedeutungsverschiebung, die auch E. Käsemann zugesteht[4]. Es handelt sich hier nicht um ein paradoxes Wortspiel mit dem Begriff μισθός. Die Parallelität zwischen V.18 und V.15 gibt den Hinweis zur Deutung: Das in V.18 mit μισθός Bezeichnete ist dasselbe wie das in V.15f mit καύχημα Beschriebene. Die eschatologische Deutung von καύχημα wird durch zahlreiche andere paulinische Stellen belegt[5]. Für dieses καύχημα ist Paulus nicht nur aus trotziger Engstirnigkeit zu sterben bereit (V.15), sondern nicht zuletzt auch aus dem Grunde, weil es hier für ihn um die Frage des Heils für ihn selbst geht[6]. Würde er

---

Achajas zu begrenzen (V.10); von den anderen Gemeinden, insbesondere von Philippi (2.Kor 11,8f vgl. Phil 4,10-20), hat er Unterstützung angenommen. Der Unterhaltsverzicht des Paulus war also kein Prinzip.

1) Ges. Aufs. II, S. 228, 238.
2) Ebd., S. 230f.
3) Ebd., S. 228.
4) Ebd., S. 224.
5) 2.Kor 1,14; Phil 2,16; Gal 6,4; vgl. 1.Thess 2,19f und Röm 4,2.
6) Vgl. die parallelen Abschnitte V.19-23, insbesondere V. 23b, und V. 24-27, insbesondere V. 25.27.

seine ἐξουσία τοῦ εὐαγγελίου ausnutzen, verfiele er dem Fluch (V.16). Sein ganzes Wirken wäre im eschatologischen Sinne vergeblich[1]. Paulus rechnet also durchaus mit dem Gewinn und dem Verlust des eschatologischen Lohnes. Nur führt er diesen Lohn nicht auf den eigenen Lohnanspruch durch vollbrachte Leistungen, etwa gar durch opera superogatoria, zurück, sondern auf die göttliche ἀνάγκη (V.16) und die freiwillig übernommene Freiheit zum Verzicht, die Paulus um des Evangeliums willen (V.12.18.23) und um der anderen, Christen wie Nicht-Christen, willen (V.19-23. 27 vgl. 1.Kor 8,9-13; 10,32f) auf sich nimmt. Der Ruhm bzw. der Lohn in 1.Kor 9,15-18 ist, wie Röm 4,2-4 vollends deutlich macht, ein Lohn κατὰ χάριν οὐ κατὰ ὀφείλημα.

Das Verhalten des Paulus als Verkündiger des Evangeliums, insbesondere der Verzicht auf sein Recht, ist für ihn nicht ein Taktieren unter dem Maßstab der möglichst großen Beliebtheit (vgl. 10,33), sondern wird ausschließlich bestimmt von der Heilsfrage für sich und für andere. In 1.Kor 9,22b.23, wo der Abschnitt V.19-23 zusammengefaßt wird, sagt Paulus ausdrücklich, daß es ihm um die Rettung seiner Hörer geht und auch darum, selbst des Evangeliums teilhaftig zu werden. Der Verzicht auf die eigene Freiheit ist also nicht in das persönliche Belieben gestellt, sondern wird zur heilsentscheidenden Notwendigkeit für den Verzichtenden selbst wie für den schwachen Bruder (vgl. 8,11).

---

1) In κενώσει V.15 schwingt der eschatologische Klang von εἰς κενόν mit; vgl. 1.Kor 15,14.58; 2.Kor 6,1; Gal 2,2; Phil 2,16; 1.Thess 3,5.

Die gleiche Intention veranschaulicht Paulus auch durch das 1.Kor 9 abschließende Bild vom Wettlauf im Stadion bzw. vom Faustkampf um das βραβεῖον. Wie allgemein angenommen wird, liegt das Vergleichsmoment dieser Bilder in der Aufforderung zur Enthaltsamkeit um des eschatologischen Zieles willen[1]. Der στέφανος ist ein beliebtes Symbol der jüdisch-hellenistischen wie auch der frühchristlichen Literatur, um das Ziel des Lebens zu bezeichnen[2]. Wie der Wettkämpfer einen vergänglichen Kranz für seinen Sieg erhält, so erwartet den Christen der Lohn eines ἄφθαρτος στέφανος. Angesichts dieses Zieles geht es Paulus um die Enthaltsamkeit und den Verzicht, um nicht anderen zu verkündigen und selbst ἀδόκιμος zu werden. Da κηρύσσειν und ἀδόκιμος nicht Termini der Wettkampfsprache sind[3], steht hinter der Paränese von V.24-27[4] ebenso wie in den vorangehenden Versen der Grund, daß Paulus sein Verhalten allein von dem Gesichtspunkt der Evangeliumsverkündigung bestimmt sein läßt (V.12. 18.23). Obwohl Paulus von Gott für tauglich befunden wurde, mit dem Evangelium betraut zu werden (1.Thess 2,4), steht ihm noch ein letztes Testat seiner Bewährung bevor (vgl. 2.Kor 13,5ff). Wie in 1.Kor 9,23 so steht auch im Hintergrund von V.27 die Möglichkeit, daß Paulus bei der Beurteilung im künftigen Gericht nicht teilhaben könnte an dem jetzt von ihm verkündigten Heil, sondern als ἀδόκιμος verurteilt wird. Doch 1.Kor 9 betont nachdrücklich, daß deswegen das Laufen des Apostels ὡς οὐκ ἀδήλως und sein Kämpfen ὡς οὐκ ἀέρα δέρων (V.26) geschieht, weil er seines Zieles gewiß ist.

---

1) Vgl. C.V. Pfitzner, a.a.O., S.82ff. Im Hinblick auf diese Pointe von V.24-27 ist V.24c ein "unpassender Hilfsgedanke" (H. Lietzmann, Kor, S.44; vgl. H. Conzelmann, 1.Kor, S. 192).
2) SapSal 4,2; 5,16; JesSir 6,30; 15,6; 4.Makk 17,15; TestJob 4; syrBar 158; 2.Tim 4,8; 1.Petr 5,4 u.ö.
3) C.V. Pfitzner, a.a.O., S. 94-96.
4) Τρέχετε in V.24 ist Imperativ, mit H. Conzelmann, 1.Kor, S. 192, gegen C.V. Pfitzner, a.a.O., S.88f.

Dennoch ist Paulus noch nicht am Ziel und kann sich seiner Vollkommenheit noch nicht rühmen. Mit dem gleichen Bild vom Kampfpreis legt Phil 3,12-14 auf dieses οὔπω ἤδη das besondere Gewicht. Doch auch hier geschieht sein Streben nach Vollkommenheit nicht in der Unsicherheit des Heils; denn dieses Heil ist nicht abhängig von der Intensität der eigenen Anstrengung, sondern vollzieht sich unter der Voraussetzung und mit der Begründung der durch Christus geschehenen Erwählung (Phil 3,12b).

Des öfteren kann Paulus seine Gemeinden als sein καύχημα bezeichnen. Er tut dies schon jetzt in seiner Gegenwart (Phil 4,1; 1.Thess 2,19f), weil er sich dessen gewiß ist, daß sie ihm einst am "Tage Christi" sein Ruhm sein werden, wenn er für sein Werk vor dem richtenden Gott Rechenschaft ablegen muß. Die Bezeichnung der Gemeinden als sein Ruhm in Phil 2,16; 2.Kor 1,14; 1.Thess 2,19f bedeutet also nicht den Selbstruhm des Apostels, sondern ist ein καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Phil 3,3 vgl. Röm 5,11). Mag auch sein eigener κόπος größer sein als die Mühe anderer, so führt Paulus dies nicht auf das eigene Vermögen zurück, dessen er sich rühmen könnte, sondern auf die χάρις τοῦ θεοῦ (1.Kor 15,10); sein Werk der Gemeindegründung in Korinth geschah nach der Gnade, die ihm gegeben wurde (1.Kor 3,10), und ist daher ohne jeden Lohnanspruch. Nach dieser von Gott verliehenen Gnade geschieht der gesamte apostolische Dienst des Paulus, so daß sein Rühmen immer eine καύχησις ἐν Χριστῷ ist[1].

Der Apostel und seine Gemeinden sind zu einer unlöslichen Einheit auf Leben und Tod verbunden. Das Urteil am Tage der Parusie wird danach ergehen, ob die

---

1) Röm 15,16f vgl. 1.Kor 15,31; Phil 3,3; Röm 5,11 und die anderen bei R. Bultmann, ThW III, S. 650-652, genannten Stellen.

Arbeit des Apostels für seine Gemeinden im Dienst am Evangelium vergeblich war, ob sein Laufen erfolglos war[1]. Paulus ist sich gewiß, daß nicht nur seine eigene Arbeit, sondern auch die Arbeit der Gemeinde für das Evangelium nicht vergeblich ist (1.Kor 15,58). Wenn allerdings die eigene Arbeit nicht von der Gesamtkirche getragen wird und nicht die Anerkennung der Jerusalemer Autoritäten erfährt, droht die Tätigkeit des Apostels vergeblich zu sein (Gal 2,2).

Ebenso wenn die Gemeinde auf ihren vorchristlichen Status zurückfällt und das Gesetz wieder zur Bedingung des Heils macht (Gal 5,1ff), werden die Mühen des Apostels und die guten Anfänge der Gemeinde im eschatologischen Sinne vergeblich sein. Alles hängt davon ab, ob die Gemeinde an dem "Wort des Lebens" festhält (Phil 2,16), d.h. ihre in der Taufe erfolgte Erwählung festmacht[2].

Das Rühmen des Paulus ist also nicht das Rühmen eines sich mit seinen Leistungen brüstenden Menschen, der Anspruch auf göttliche und menschliche Anerkennung bzw. Lohn erhebt, sondern es ist das Vertrauen zu Gott, der die Arbeit des Apostels und der Gemeinde ernstnimmt und darum anerkennt. Letzten Endes ist der Selbstruhm des Apostels der Ausdruck seines Dankes und Vertrauens gegen Gott. Denn die Gemeinde ist ja das ἔργον θεοῦ (Phil 1,6), geht allein auf das Handeln Gottes zurück. Auch der Bestand der Gemeinde in Glaube,

---

1) Εἰς κενὸν κοπιᾶν ist eine alttestamentliche Wendung (Jes 49,4; 65,23). Εἰς κενὸν τρέχειν ist ein beliebtes Bild bei Paulus, das mit dem Agon-Motiv zusammenhängt, vgl. Gal 2,2.

2) Obwohl Paulus in Phil 2,15 alttestamentliche Wendungen aufgreift, denkt er doch zugleich an die in der Taufe erfolgte Berufung der Christen: zu τέκνα θεοῦ vgl. Gal 3,26; zu γενεὰ σκολιά vgl. Act 2,40 und Gal 1,4; zu dem im Judentum beliebten Ausdruck φωστῆρες ἐν κόσμῳ (Bill. I, S. 236f; E. Lohmeyer, Phil, S. 109 Anm. 2) vgl. 2.Kor 4,4.6; λόγος ζωῆς (ohne Artikel) wird "kaum erst von Paulus geprägt" worden sein (E. Lohmeyer, Phil, S. 109).

Liebe, Hoffnung ist nicht deren eigene oder des Apostels Leistung, sondern es ist für Paulus Gegenstand seines an Gott gerichteten Dankes und seiner Fürbitte[1]. Paulus "gewinnt nicht erst durch Missionserfolge Gottes Gnade, sondern umgekehrt"[2].

Nicht nur der Apostel kann sich der Gemeinde rühmen, sondern auch umgekehrt ist der Apostel Gegenstand des rühmenden Dankes der Gemeinde, schon jetzt (2.Kor 5,12; Phil 1,26) und auch in der Zukunft (2.Kor 1,14). Wegen der zeitweilig getrübten Beziehungen zwischen Paulus und den Korinthern ist die Gemeinde in Korinth nicht in der Lage, den Apostel und seine Botschaft schon jetzt völlig zu erkennen. Doch Paulus ist gewiß, daß die jetzige stückweise Erkenntnis einst im Eschaton zur völligen Erkenntnis werden wird (2.Kor 1,14ff vgl. 1.Kor 13,12); dann nämlich wird offenkundig werden, daß der Apostel und die Gemeinde sich gegenseitig zum καύχημα sein werden[3].

Zusammenfassend ist zu sagen, daß Paulus seine Erwartung auf die positive Vergeltung im Eschaton nicht im Sinne der rabbinischen Werkelehre mit dem Anspruch auf seine Verdienste begründet, sondern mit der durch Gott geschehenen Berufung (Phil 3,12)und der Gnade Gottes allein (1.Kor 3,10; 15,10). Seine Hoffnung auf den künftigen Ruhmeskranz (1.Thess 2,19) hat ihren Grund in dem Wirken Gottes an den Gemeinden; darum können sie nicht erst am Tage des Gerichtes, sondern schon jetzt seine Ehre, Freude und sein Ruhmeskranz sein (1.Thess 1,20; Phil 4,1). Daß Paulus im Hinblick auf das künftige Heil einerseits zum τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε aufrufen kann, diese Mahnung andererseits

---

1) S.o.S. 43ff die Analyse der Danksagungen.
2) R. Bultmann, ThW III, S. 651.
3) Ἕως τέλους - ἀπὸ μέρους hat an beiden Stellen eschatologischen Klang; mit H. Windisch, 2.Kor, z.St.

paradox mit dem Handeln Gottes begründet, der sowohl das Wollen als auch das Vollbringen wirkt, zeigt die klassisch zu nennende Formulierung von Phil 2,12f. Diese Stelle kann deshalb zum Schlüssel dafür dienen, wie man den Gedanken der positiven Vergeltung in der paulinischen Paränese zu verstehen hat[1].

---

1) Vgl. G. Bornkamm, Ges. Aufs. II, S. 90-92.

5. Der Vergeltungs- und Gerichtsgedanke in der allgemeinen Paränese

5.1 Der Vergeltungs- und Gerichtsgedanke in Verbindung mit den (Tugend- und) Lasterkatalogen

Die Lasterkataloge in Gal 5,19-21 und 1.Kor 6,9-10 verbindet Paulus mit der Ansage, daß die Täter der genannten Laster βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. Die Einleitung dieser Unheilsansage geschieht in 1.Kor 6,9 durch die diatribenartige Wendung ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι und zeigt damit an, daß Paulus einen der Gemeinde bereits bekannten Sachverhalt in Erinnerung ruft. Diese Beobachtung wird durch die entsprechende Einleitung in Gal 5,21 bestätigt: Der Relativsatz ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον bringt zum Ausdruck, daß Paulus mit dieser Ankündigung von Zukünftigem[1] auf seine frühere Verkündigung in der Gemeinde zurückgreift.

Doch nicht nur auf die eigene anfängliche Verkündigung in der Gemeinde weist Paulus zurück. Die Formulierung der Unheilsansage zeigt nämlich, daß Paulus hier nicht in eigener Terminologie redet, sondern gemeinchristliche Sprache verwendet:

Zur Wendung "das Reich Gottes erben" vgl. Mt 25,34; Mk 10,17; Lk 10,25; der Begriff (ἡ) βασιλεία (τοῦ) θεοῦ begegnet bei Paulus im Vergleich zu dem häufigen Gebrauch bei den Synoptikern nicht sehr oft; weiter ist auffällig, daß Paulus artikelloses βασιλεία θεοῦ nur in Verbindung mit κληρονομεῖν verwendet (1.Kor 6,9f und Gal 5,21) sowie in dem übernommenen Lehrsatz von 1.Kor 15,50 (vgl. H. Conzelmann, 1.Kor, z.St.). Die Artikellosigkeit und die ähnliche Wendung der Gerichtsansage in Eph 5,5 (ebenfalls im Zusammenhang eines Lasterkataloges) bestätigen nicht nur den formelhaften Charakter dieser Phrase (vgl. H. Schlier, Gal, S. 255), sondern auch den festen Ort dieser Wendung bei Paulus und den Deuteropaulinen, nämlich als traditionelle Ausschlußformel im Rahmen von Lasterkatalogen.

---

1) Hierauf bezieht sich das προ- in προλέγω und προεῖπον; vgl. das Futur κληρονομήσουσιν.

Den Unheilsansagen in Gal 5,21 und 1.Kor 6,9f (sowie Eph 5,5) ist Röm 1,32b an die Seite zu stellen. Im Anschluß an den Lasterkatalog Röm 1,29-32a fällt Paulus über die im Katalog aufgezählten lasterhaften Menschen, die wie in Gal 5,21 zusammenfassend mit der Wendung οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες beschrieben werden, den Schuldspruch ἄξιοι θανάτου εἰσίν. Schon die Tatsache, daß ein solches Urteil wenigstens für einen großen Teil der genannten Laster nach jüdischer wie heidnischer Gesetzgebung eine viel zu harte Strafe wäre, macht deutlich, daß Paulus in Röm 1,32b das eschatologische Urteil Gottes vorwegnimmt und pauschal über jegliche Form von lasterhaftem Leben das Gericht Gottes mit Todesfolge ansagt[1]. Außerdem fällt auf, daß der ὅτι-Satz den syntaktischen und inhaltlichen Aufbau von V.32 stört[2]. Diese parenthetisch gemachte Bemerkung kann Paulus gleichsam nicht unterdrücken, weil die Unheilsansage im Rahmen der Lasterkataloge einen festen Topos darstellt.

Diese Interpretation von Röm 1,32b findet ihre Bestätigung durch Röm 2,2: Diese Aussage nimmt deutlich auf 1,29-32 Bezug[3] und stellt als bekannte Tatsache heraus[4], daß das Gericht Gottes über die τὰ τοιαῦτα πράσσοντες nach dem Maßstab der Wahrheit ergeht. Die Wendung οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες kommt nur im Rahmen von Lasterkatalogen vor[5] und stellt eine summierende Adressatenformel für die dem Lasterkatalog folgende Gerichtsansage dar.

---

1) Vgl. O. Michel, Röm, S. 61.
2) Man beachte die ausgleichenden Einfügungen in manchen Handschriften. Der Schuldspruch V.32b ist im jetzigen Zusammenhang eine epexegetische Erklärung von τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ; dies wird schwerlich sein ursprünglicher Sinn gewesen sein.
3) Dieser Bezug gilt in jedem Falle, wie man auch 2,1 bezieht und interpretiert; er wird noch deutlicher, wenn man R. Bultmanns Vorschlag (Exegetica, S.281) folgt, indem man V.1 als Glosse zu V.3 versteht und V.2 direkt an 1,32 anschließt.
4) οἴδαμεν δὲ ὅτι vgl. 1.Kor 6,9; Gal 5,21.
5) Gal 5,21; Röm 1,32; 2,2.

Schließlich ist noch der doppelte Lasterkatalog in 1.Kor 5,10f zu nennen. Hier ist der Gerichtsgedanke zunächst mit der Problematik des Kontextes, der Frage der Gemeinschaft von Christen mit Sündern innerhalb und außerhalb der Gemeinde, eng verbunden. Doch muß bei der vergleichenden Betrachtung der paulinischen Lasterkataloge auffallen, daß die Notwendigkeit zum Gericht über die Sünder in der Gemeinde damit begründet wird, daß sich die Gemeinde um die eigene Reinerhaltung kümmern soll, während Gott die ἔξω richten wird (5,13). Zu ihnen zählen die πόρνοι τοῦ κόσμου und alle in den beiden Katalogen von V.10f Genannten. Die feststehende Tatsache also, daß Gott die Täter der in den Lasterkatalogen aufgezählten Laster richten wird, die sonst durch die mit dem Katalog verbundenen Gerichtsansage ausgedrückt wird, findet in 1.Kor 5,10-13 ihre aktuelle Anwendung zur Begründung der Gemeindezucht.

In den Rahmen der hier zu verhandelnden Texte ist auch 1.Thess 4,1-8 zu stellen. Die unter dem Oberbegriff ἁγιασμός gemachten Mahnungen zur Enthaltsamkeit von πορνεία und πλεονεξία werden durch die Termini technici für Weitergabe und Empfang von traditionellen Verkündigungsinhalten[1] deutlich als Bestandteil einer Verkündigung gekennzeichnet, die als grundlegende paränetische Paradosis des Paulus zu gelten hat[2]. Sie wird paradigmatisch unter den Stichworten πορνεία und πλεονεξία der Gemeinde in Erinnerung gerufen. Doch nicht nur der Inhalt dieser Paränese, die zwei grundlegende Elemente der neutestamentlichen Laster-

---

1) V.1: παρελάβετε, V.2: ἐδώκαμεν vgl. 1.Kor 11,2.23; 15,1-3; Gal 1,9; 2.Thess 3,6.
2) Vgl. K. Wegenast, Traditionsverständnis, S. 115f.

kataloge aktualisiert[1], geschieht unter dem Rückverweis auf die frühere Verkündigung des Paulus in Thessalonich. Auch die Begründung dieser Paränese durch den Hinweis auf die Rache des Kyrios περὶ πάντων τούτων[2] wird als bereits geschehene und nun wiederholte feierliche Voraussage des künftigen Strafgerichtes gekennzeichnet: καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα[3]. Unter der Voraussetzung, daß Paulus in 1.Thess 4,3-6 auf paradigmatische Laster eines Lasterkataloges Bezug nimmt, bestätigt die Gerichtsansage in V.6b die oben gemachte Beobachtung, daß Lasterkataloge und Unheilsansagen eine feste, schon traditionelle Verbindung darstellen.

Aufgrund dieser zahlreichen paulinischen Belege läßt sich zusammenfassend sagen, daß wir es bei der mit dem Lasterkatalog verbundenen Paränese mit einer festen Struktur zu tun haben. Die Lasterkataloge werden sehr häufig bei Paulus mit der Ansage des künftigen Strafgerichtes Gottes verbunden. Diese Unheilsansage kann als Ausschluß aus dem Reich Gottes (Gal 5,21; 1.Kor 6,9.10 vgl. Eph 5,5), als Ankündigung des Todesurteils (Röm 1,32b) oder allgemein als Ansage des Gerichtes und der Rache Gottes bzw. des Kyrios (Röm 2,2; 1.Kor 5,13; 1.Thess 4,6b) beschrieben werden[4]. Sowohl die Lasterkataloge selbst wie auch die Gerichtsansagen bilden einen festen Bestandteil der grundlegenden paränetischen Predigt des Apostels, auf die er in späteren Briefen an die betreffende Gemeinde zurückgreifen kann (Gal 5,21; 1.Kor 6,9f; 1.Thess 4,1f.6).

---

1) A. Vögtle, Tugend- und Lasterkataloge, S. 40.
2) Die Gerichtsansage ergeht also nicht nur aufgrund der beiden hier erörterten Laster, sondern zugleich über alle diejenigen, die dem ἁγιασμός entgegenstehen. Wahrscheinlich haben wir auch in dieser Wendung einen Beleg dafür, daß auf einen zugrundeliegenden Lasterkatalog Bezug genommen wird; vgl. A. Seeberg, Katechismus, S. 11.
3) Auch hier bezieht sich das προ- auf die Ansage von etwas Zukünftigem, vgl. Gal 5,21; 2.Kor 13,2; 1.Thess 3,4, während der Aorist auf die frühere Verkündigung zurückweist.
4) A. Vögtle, a.a.O., S. 39, spricht von einem "Lasterkatalog-Schema".

Diese feste Struktur ist nicht nur Kennzeichen der paulinischen, sondern auch der deuteropaulinischen katalogischen Paränese: Die Gerichtsansage lautet in Kol 3,6 im unmittelbaren Anschluß an den Lasterkatalog δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ. Mit Gal 5,21 und 1.Kor 6,9f ist die den Lasterkatalog abschließende Aussage in Eph 5,5 zu vergleichen: οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, mit Kol 3,6 andererseits die weitere hinzugefügte Gerichtsansage in Eph 5,6b: διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.

Doch nicht nur für den paulinischen Einflußbereich bewahrt diese Struktur ihre Gültigkeit. Mit der Verheißung (κληρονομήσει) für den Überwinder in Apk 21,7 kontrastiert die Gerichtsankündigung in V.8b, die im Anschluß an den Lasterkatalog von V.8a gemacht wird[1]. Auch der 1. Petrusbrief kennt die Gerichtsdrohung (4,5) in enger Beziehung zu dem vorausgehenden Lasterkatalog (4,3).[2]

Es ist seit langem erkannt, daß es sich bei den neutestamentlichen Tugend- und Lasterkatalogen um eine feste, traditionelle Stilform handelt, die das Neue Testament mit den stoischen Tugend- und Lastertafeln gemein hat, und die auf das Neue Testament durch das hellenistische Judentum eingewirkt hat[3]. Jene für das Neue Testament bezeichnende Kombination von Tugend- und Lasterkatalogen mit entsprechender Heils- und Unheilsansage hat zunächst in den Katalogen des apokalyptischen Judentums Parallelen:

---

1) Vgl. auch die Gegenüberstellung von Apk 22,14 und 15 in Verbindung mit einem Lasterkatalog.
2) Der einzige neutestamentliche Beleg dafür, daß an einen Tugendkatalog eine entsprechende Heilsverheißung geknüpft wird, findet sich 2.Petr 1,11 im Anschluß an den Katalog von 1,5-7. Belege für die Entwicklung dieser paränetischen Struktur bis hin zum Zwei-Wege-Schema sind aus späterer Zeit: 1.Clem 30,8; PolPhil 2,1f; 4,3; Did 5,1; Barn 18-20; 21,1ff; HermMand VIII 3-6; HermSim XV 2f.
3) H. Lietzmann, Röm, zu 1,32; H. Conzelmann, 1.Kor,S. 121-123; siehe auch die Monographien von A. Vögtle, S. Wibbing, E. Kamlah.

Ältester Beleg ist 1QS 4, 2-14. Z. 2-6a enthält einen "Tugendkatalog", gefolgt von einem Katalog von Heilszusagen in Z. 6b-8. Z. 9-11 enthält einen "Lasterkatalog" mit einem anschließenden Unheilskatalog in Z. 12-14. Diese beiden Kataloge finden sich in dem großen Lehrvortrag über den Dualismus 1QS 3,13-4,14, zweimal ergänzt durch 4,15-23a und 4,23b-26 (1). Mit der Gerichtsansage in den paulinischen Lasterkatalogen ist besonders der eschatologische Unheilskatalog in 1QS 4,12-14 zu vergleichen, dessen eschatologische Ausrichtung in dem Dualismus der Qumran-Gemeinde begründet ist (2). Die beiden Kataloge in 1QS 4 unterscheiden sich von den neutestamentlichen Katalogen durch zahlreiche Beobachtungen (3).

Ebensowenig wie 1QS 4 kommen auch die anderen Belege aus dem apokalyptischen Judentum als traditions- oder religionsgeschichtliches Vorbild für die

---

1) Zur Zuordnung der in 1QS 4 verwendeten Traditionen zur übrigen Qumranliteratur siehe P. von der Osten-Sacken, Gott und Belial, S. 116-169.
2) Siehe P. von der Osten-Sacken, a.a.O., S. 163; man beachte die eschatologischen Elemente im Kontext der Kataloge: 3,18.23; 4,16.18.19.20.
3) 1) In Qumran handelt es sich um einen Tugend- und Lasterkatalog bzw. um einen Heils- und Unheilskatalog nicht im Rahmen der Paränese, sondern im Rahmen eines Lehrvortrages über das dualistische Wirken der Geister der Wahrheit und des Frevels in der gegenwärtigen Welt bis hin zum Zeitpunkt des Gerichts.
2) Formal ist der Tugend- und Lasterkatalog nicht durch eine strenge Aneinanderreihung von einzelnen Begriffen gekennzeichnet, sondern sehr locker gestaltet, unter Einschüben von ganzen Sätzen, Infinitiven, Partizipien etc.
3) Eine inhaltliche Übereinstimmung mit den Katalogen des NT ist nur zu einem geringen Teil gegeben. Hingegen machen gerade die Unterschiede in der Einstellung zur rituellen Reinheit, zur esoterischen Erkenntnis etc. das Charakteristikum der jeweiligen Tradenten sichtbar (siehe H. Braun, Qumran I, S. 212-214; II, S. 294).
4) Der Dualismus des Paulus, wenn man davon in Gal 5,19-23 überhaupt sprechen kann, ist bei Paulus durch die für ihn bezeichnende Antithese σάρξ - πνεῦμα gekennzeichnet, während in Qumran Tugenden und Laster deterministisch-prädestinatianisch auf zwei rivalisierende "Geister" zurückgeführt werden.

neutestamentlichen Lasterkataloge in Frage: syrBar 73,4 kündigt im Rahmen einer apokalyptischen Schilderung des Endzustandes die Ausrottung und Verdammung der katalogartig aufgezählten Laster an, stellt hingegen nicht deren Täter unter die Gerichtsansage. Auch in äthHen 91,7 geschieht die Aufzählung der verschiedenen Formen von Sünde zum Zwecke der apokalyptischen Belehrung: Wenn in der Endzeit Abfall, Frevel etc. zunehmen werden, folgt das göttliche Strafgericht[1].

Als nächste Parallelen haben darum[2] SapSal 14,25f. 30-31; TestLevi 17,11; 18,1ff; OrSibProöm 56.81ff; OrSib 2,35ff.50ff; 4,31-39.40-45; Arist 131.132-152 zu gelten, weil auch hier die Schilderung der heidnischen Lasterhaftigkeit (z.T. in Katalogform) mit dem Gerichtsgedanken (z.T. als Ansage des Gerichtes, z.T. als apokalyptische Gerichtsschilderung formuliert) verbunden sind. Gegenüber diesen Lasterkatalogen des jüdischen Hellenismus (mit Ausnahme von SapSal 14) enthalten die neutestamentlichen Lasterkataloge als neues und eigenes Element die eschatologisch (nicht apokalyptisch) begründete Paränese[3], die sich in der äußerst knappen Unheilsansage äußert. Die neutestamentlichen Kataloge wollen nicht über das apokalyptische Gericht belehren oder das eschatologische Unheil ausmalen, sondern einzig die eschatologische Konsequenz menschlichen Handelns aufzeigen und auf diese Weise vor dem Tun der aufgezählten Laster warnen. Denn Gott nimmt den Christen in einen neuen Gehorsam, sein Handeln ist ihm nicht irrelevant.

---

1) Somit haben die Versuche von S. Wibbing und E. Kamlah als mißlungen zu gelten, die die Katalogform im NT aus Qumran bzw. dem Iran ableiten wollen, und es bleibt bei dem von A. Vögtle postulierten Zusammenhang zwischen den ntl. Katalogen und dem jüdischen Hellenismus; vgl. H. Conzelmann, NTS 12, 1965/66, S. 231 Anm. 5; 1.Kor, S. 123 Anm. 74.
2) Vor allem für den Katalog Röm 1,29-32, s.u.S.180.
3) Vgl. H. Conzelmann, 1.Kor, S. 123.

Der Gedanke eines Gerichtes nach den Werken liegt der mit dem Lasterkatalog verbundenen Unheilsansage zweifellos zugrunde[1]. Doch zeigen die unpaulinische Formulierung der Unheilsansage, der Hinweis des Paulus auf ihren Paradosischarakter[2] sowie die weit über Paulus hinausreichende[3], schon in der jüdisch-hellenistischen Diaspora geläufige Verbreitung der Kombination von Lasterkatalog und Gerichtsansage, daß Paulus hier ein traditionelles Predigtschema (wahrscheinlich der jüdisch-hellenistischen Propaganda) aufnimmt[4].

Bezeichnenderweise fehlen in der paulinischen Literatur Beispiele dafür, daß auch Tugendkataloge mit einer entsprechenden Heilsansage verbunden werden[5]. Der Tugendkatalog in Gal 5,22f, für den sich eine solche geradezu anbieten würde, hat als Entsprechung zu der Unheilsansage in V.21b gerade keine Heilsverheißung in V.23b. Diese unterbleibt offenbar darum, weil Paulus so dem Mißverständnis zu entgehen sucht, als könne man das Heil durch Leistungen und Werke erlangen[6].

---

1) Vgl. H. Conzelmann, 1.Kor, S. 128 Anm. 38.
2) Gal 5,21; 1.Thess 4,6; Röm 2,2.
3) Z.B. Apk 21 und 22.
4) A. Seeberg, Katechismus, S. 6-22, ging sogar so weit zu postulieren, daß hinter den Lasterkatalogen und den verbundenen Unheilsansagen das Schema einer Zwei-Wege-Lehre stehe, die Bestandteil eines in der Urchristenheit bereits vorhandenen Katechismus war; vgl. auch C.H. Dodd, Gesetz der Freiheit, S. 18-22; vorsichtiger E. Dinkler, Signum Crucis, S. 234f. Doch wird man zu berücksichtigen haben, daß die frühesten Belege für den Taufunterricht aus nachapostolischer Zeit stammen (Hebr 6,2; Did 7,1) und daß das Zwei-Wege-Schema erst in der nachpaulinischen Tradition bezeugt ist (Did 1-6; Barn 10,10; 18-20; vgl. Mt 7,13f).
5) So erst 2.Petr 1,11; Barn 21,1; HermMand VIII 6,4.6; vgl. schon 1QS 4,6-8.9-11.
6) Vgl. schon die Einleitung des Tugendkataloges durch καρπὸς (Singular) τοῦ πνεύματος gegenüber der entsprechenden Einleitung des Lasterkataloges durch ἔργα τῆς σαρκός. V.23b bietet keine Heilsverheißung, sondern macht deutlich, daß der Geist die wahre Er-

5.2 Der Vergeltungsgedanke im Zusammenhang des soteriologischen Einst-Jetzt-Schemas

In dem bereits erwähnten Lasterkatalog 1.Kor 6,9f mit der doppelten Unheilsansage in V.9a und V.10b stellt die Bemerkung von V.11a καὶ ταῦτά τινες ἦτε eine Anspielung auf das im Neuen Testament häufig verwendete Einst-Jetzt-Schema dar[1].

---

füllung des Gesetzes wirkt. V.24 schließt unter Anspielung auf die Taufe (vgl. H. Schlier, Gal, z.St.; E. Lohse, KuD 11, 1965, S. 315) den Gedankengang mit der These ab, daß für die Christen die Möglichkeit zu einem Leben in den ἔργα τῆς σαρκός nicht mehr besteht.

1) Dieses Schema begegnet im NT in drei verschiedenen Formen:
a) Das heilsgeschichtliche Einst-Jetzt-Schema oder "Revelationsschema", das keine Applikation an den Adressaten enthält, sondern nur heilsgeschichtliche Perioden gegenüberstellt: Röm 16,25f; 1.Kor 2,6ff; Kol 1,26f; Eph 3,4-7.8f; 2.Tim 1,9-11; Tit 1,2f; 1.Petr 1,18-21; 1.Joh 1,1-3; vgl. Röm 3,21ff; Gal 4,4.29 (vgl. R. Bultmann, Theologie, S. 107; N.A. Dahl, in: BZNW 21, 1954, S. 4f; D. Lührmann, Offenbarungsverständnis, S. 129-133, 151f, 160ff; P. Tachau, 'Einst' und 'Jetzt', S. 12 , klammert dieses Schema aus seiner Untersuchung aus).
b) Das soteriologische Einst-Jetzt-Schema (N.A.Dahl, ebd., spricht von einem "soteriologischen Kontrast-Schema"): Röm 5,8-11; 6,15-23; 7,5f; 11,30-32; 1.Kor 6,9-11; 2.Kor 5,15-17; Gal 4,3-7; Eph 2,1-22; 4,17-24; 5,8; Kol 1,21f; 2,13; 3,7f; 1.Tim 1,13ff; 1.Petr 2,10.25; vgl. Act 17,30. Zu diesen auch von P.Tachau, a.a.O., S. 12, genannten Belegen kommt m.E. noch Röm 8,15 (vgl. Gal 4,3-7); Röm 13,11; Gal 2,20 und 1.Petr 4,3ff (gegen P. Tachau, a.a.O., S. 111 Anm.122). Unglücklicherweise trennt P. Tachau, a.a.O., S. 80, zwischen dem Einst-Jetzt-Schema in paräenetischem und "lehrhaftem" Kontext, ohne sichere Unterscheidungsmerkmale angeben zu können.
c) Das biographische Einst-Jetzt-Schema im "Bekehrungsbericht", das nicht notwendig eine Applikation an die Adressaten enthalten muß, sondern dem nur an dem Einst und Jetzt im geschichtlichen Leben von Einzelpersonen oder Gruppen gelegen ist: 1.Kor 12,2; Gal 1,13.23 (vorpaulinisch, s. E. Bammel, ZNW 59, 1968, S. 108-112); 4,8-10; Phlm 11; 1.Thess 1,9f (vorpaulinisch, s.u.S. 182f); 1.Tim 1,13; vgl. Act 17,30; 26,4-6; 2.Petr 2,20f.
Daß die Übergänge zwischen diesen Formen fließend sind, ist offenkundig (z.B. Gal 4,3ff; Eph 2,13ff; Kol 2,13f)

Die im Katalog aufgezählten Laster können also zur Beschreibung der vorchristlichen Existenz dienen. Das einschränkende τινες meint wohl kaum einen Abfall bestimmter Gemeindeglieder in die vorchristliche Existenz, bezieht sich auch nicht auf einige vor heidnischen Gerichten prozessierende Christen der korinthischen Gemeinde[1] und läßt auch nicht auf die Sonderstellung des judenchristlichen Teiles der Gemeinde schließen[2]. Τινὲς ist also wohl nur als vorsichtige "Aktualisierung"[3] der vorangehenden allgemein-unpersönlichen Aufzählung zu werten. Die Tatsache, daß derartige Laster wie sie in den Katalogen von V.9f aufgezählt sind, für die christliche Gemeinde abgetan sind, wird nicht in V.11 etwa mit einem Tugendkatalog beschrieben, sondern mit einem im Aorist formulierten "Satz der urchristlichen Taufunterweisung"[4] ausgedrückt.

Die Kombination von Lasterkatalog (mit Gerichtsansage), soteriologischem Einst-Jetzt-Schema und Taufaussagen scheint ein im Neuen Testament sehr verbreitetes paränetisches Predigtschema gewesen zu sein[5]. Es findet sich nicht nur in 1.Kor 6,9-11 und Gal 5,19-24[6], sondern auch in den deuteropaulinischen Briefen:

---

1) So E. Dinkler, Signum Crucis, S. 228 Anm. 46. V.9-11 sind nach Terminologie und Struktur ein angehängtes allgemeines Predigt-Schema und nicht sehr eng mit der Problematik von V.1-8 verknüpft.
2) So E. Kamlah, Katalogische Paränese, S. 12 Anm. 1. Der Lasterkatalog und das Einst-Jetzt-Schema charakterisieren die Vergangenheit des Heiden wie des Juden, siehe P. Tachau, a.a.O., S. 100, 108.
3) H. Conzelmann, 1.Kor, S. 129 Anm. 39.
4) E. Lohse, KuD 11, 1965, S. 321f.
5) Da fast alle (allein 18) Belege für das soteriologische Einst-Jetzt-Schema im Zusammenhang mit Taufaussagen vorkommen, kann man geradezu von einem "sakramentalen" Einst-Jetzt-Schema sprechen, das seinen Sitz im Leben in der Taufe hat(hierin P.Tachau, a.a.O., S. 134, korrigierend, der nur pauschal von einem Sitz im Leben in der "urchristlichen Predigt", S. 133, spricht, aber dennoch die Taufpredigt nicht ausschließen möchte, S. 131 unten).
6) Zum Taufbezug siehe H. Schlier, Gal, S. 263.

Kol 3,5-11: V.5 Lasterkatalog; V.6 Gerichtsansage; V.7-8 Einst-Jetzt-Schema; Taufterminologie in V.8: ἀπεθέσθε, V.9:ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, V.10:ἐνδυσάμενοι τὸν νεὸν τὸν ἀνακαινούμενον, V.11: οὐκ ἔνι ... (vgl. Röm 6,6; 13,12-14; Gal 3,27f; 1.Kor 12,13) (1).
Eph 5,3-14: V.3 und V.5 Lasterkataloge; V.5b und V.6b Gerichtsansagen; V.8 Einst-Jetzt-Schema; die Taufterminologie in V.8ff ist weithin ersetzt durch die im Einst-Jetzt-Schema bereits anklingende Licht-Finsternis-Terminologie (2).
Tit 3,3-7: Das Predigtschema wird komprimiert: V.3 Lasterkatalog im Einst-Jetzt-Schema; V.5 Taufterminologie: διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.

Das Predigtschema begegnet auch außerhalb des direkten paulinischen Einflusses:

1.Petr 4,3ff: V.3 Lasterkatalog im Einst-Jetzt-Schema; V.5 Gerichtsansage; Taufterminologie fehlt in 4,3ff, durchzieht aber einen großen Teil des Briefes: 1,3.12. 23; 2,2.10.25.; 3,21.

Daß dieses Schema[3] variiert werden kann, zeigen die zahlreichen soteriologischen Einst-Jetzt-Schemata, die die Vergangenheit des Christen nicht durch einen Lasterkatalog beschreiben, sondern mit ähnlichen traditionellen Begriffen kennzeichnen[4]. Vielleicht ist diese Form sogar als das ältere Schema anzusehen.

---

1) Zum Bezug auf die Taufe siehe E. Lohse, Kol, S. 202-210.
2) Zur engen Verbindung beider Terminologien vgl. Röm 13,12; Kol 1,12-14; 1.Thess 5,4ff. In V.14 handelt es sich wahrscheinlich um einen vom Vf. des Epheserbriefes aufgenommenen Taufspruch bzw. um ein Bruchstück aus einem Tauflied (siehe H. Conzelmann, Eph, S. 85; H. Schlier, Eph, S. 240ff).
3) Aufgrund dieser neutestamentlichen Belege sollte man nicht mit A. Seeberg, Katechismus, von Bestandteilen eines urchristlichen Katechismus sprechen, sondern lieber von Elementen eines verbreiteten urchristlichen Predigtschemas.
4) Röm 7,5: τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν (Plural!); Gal 5,24; vgl. Eph 2,1.5; 4,18; Kol 2,13; Act 17,30; 1.Petr 1,14; 1.Thess 4,5; Gal 4,8f; διάνοια κτλ. Kol 1,21; ἀπείθεια Röm 11,31f; vgl. 2,8; Kol 3,18; Eph 2,2.5.6; Tit 3,3; ἔχθρός Röm 5,10; vgl. Kol 1,21; Eph 2,16; ἔργα τῆς σαρκὸς bzw.τοῦ σκότους Röm 13,12; Gal 5,19; Eph 5,11; πράξεις τοῦ σώματος Röm 8,13; vgl. Gal 5,24; Kol 3,9; Eph 4,22; ἐπιθυμίαι Gal 5,24; Röm 13,14; Eph 2,3 u.ö. Zum Ganzen vgl. P. Tachau, a.a.O., S. 97-104.

Um eine solche Variation handelt es sich auch in Röm 6,15-23. Um falsche Konsequenzen aus seiner Rechtfertigungsverkündigung abzuwehren (6,15 vgl. 6,1), verwendet Paulus im Rahmen seiner mit 6,2 beginnenden Taufparänese in V.17-18, in V.19 und in V.20-22 gleich dreimal das Einst-Jetzt-Schema[1]. Die Möglichkeit, ein δοῦλος τῆς ἁμαρτίας zu werden, ist für den Christen eine vergangene Möglichkeit, die durch den in der Taufe stattgefundenen Herrschaftswechsel nunmehr ausgeschlossen ist. Die Vergangenheit des Christen wird in V.19 als Knechtschaft unter der ἀκαθαρσία und ἀνομία beschrieben, während seine Gegenwart mit dem gleichen, eigentlich unpassenden Ausdruck (ἀνθρώπινον λέγω) als "Knechtschaft unter der Gerechtigkeit" charakterisiert wird (V.18.19b). Die den ἁγιασμός zum Ziele hat.

Paulus greift mit den Ausdrücken ἀκαθαρσία und ἀνομία nicht nur geläufige jüdische Werturteile über das Heidentum auf, sondern spielt damit zugleich auch auf einen in Röm 6 nicht weiter ausgeführten Lasterkatalog an[2].

Ἀνομία gebraucht Paulus sonst nicht in eigener Diktion, da Röm 4,7 Zitat aus Ps 32,1 (vgl. Tit 2,14 cit. Ps 130,8) ist und der Begriff in 2.Kor 6,14 innerhalb des unpaulinischen Einschubes von 6,14-7,1 steht (3). Ἄνομος verwendet Paulus als neutrale Bezeichnung für die Heiden; hingegen sind ἀνομία - ἄνομος geläufige Begriffe der Lasterkataloge aus jüdisch-hellenistischer Tradition (4). Ἀκαθαρσία ist kein Lasterbegriff der Popularphilosophen (5), begegnet hingegen öfter in den paulinischen und deuteropaulinischen Lasterkatalogen (6). "Während die Begriffe ἁμαρτία, δικαιοσύνη etc. vom Kontext her geboten sind, wirken ἀκαθαρσία und ἀνομία innerhalb des Kontextes fremdartig"(7). Auch der Plural ἐφ' οἷς bzw. ἐκείνων in Röm 6,21 könnte nach vorangehendem singularischen καρπός darauf deuten, daß Paulus an die Laster eines Lasterkataloges denkt (8), diesen aber hier meidet.

---

1) Zur Interpretation siehe P. Tachau, a.a.O., S. 116-123.
2) Vgl. die gleichfalls unter dem Leitbegriff ἁγιασμός stehende Paränese in 1.Thess 4,3-8, s.o.S.
3) Vgl. H. Braun, Qumran I, S. 201-204.
4) Z.B. TestLevi 17,11, siehe A. Vögtle, a.a.O., S. 99, 201, 215.
5) A. Vögtle, a.a.O., S. 212.
6) Gal 5,19; Kol 3,5 u.ö.
7) P. Tachau, a.a.O., S. 123.
8) Vgl.O.Kuss,Röm,z.St.

Man wird darum in den parallelen Aussagen von Röm 6,20f und 6,22 den καρπός der Knechtschaft unter der Sünde auf die in V.19 paradigmatisch genannten Laster beziehen müssen, deren Ende der Tod ist[1]. Mit V.21 kontrastiert die im Einst-Jetzt-Schema parallele Aussage von V.22, die das neue Leben des Christen nicht mehr als Herrschaft unter der Gerechtigkeit (wie V.18 und 19), sondern als Knechtschaft unter Gott bezeichnet, deren Zweck die Heiligung und deren eschatologisches Ziel das ewige Leben ist. Deutlich entsprechen sich in den Telos-Aussagen von V.21c und V.22c die beiden eschatologischen Begriffe θάνατος und ζωὴ αἰώνιος.

Die Gesetzlosigkeit und alles, was als Gegenstück zur Heiligung darunter fällt, ziehen also als eschatologische Konsequenz den θάνατος nach sich[2], während der Dienst für Gott in eschatologischer Konsequenz die ζωὴ αἰώνιος bewirkt. Es zeigt sich also, daß Paulus im Zusammenhang des Einst-Jetzt-Schemas an die eschatologische Vergeltung im Lohn-Strafe-Schema denkt. Da nun aber V.21 auf die Laster der vorchristlichen Existenz anspielt, steht die Aussage, daß das Ende jener der Tod sei, gleichsam an Stelle der sonst mit dem Lasterkatalog verbundenen Unheilsansage. Die im Einst-Jetzt-Schema parallele Telos-Aussage in V.22 behält zwar formal das Vergeltungsschema bei, indem das ewige Leben aufgrund eines Lebens in der Heiligung verheißen wird; das Vergeltungsschema wird jedoch auf der Heilsseite schon im nächsten Vers 23 durchbrochen, indem zwar der Tod als τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας, hingegen das ewige Leben als τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν bezeichnet wird[3].

---

1) 6,21 vgl. 6,16; 1,32b.
2) Vgl. Röm 1,32b; 7,5.24; 8,1.13.
3) Es mag offen bleiben, ob χάρισμα hier als term.techn. für das Donativum der römischen Herrscher zu verstehen ist (vgl. die Belege bei O. Michel, Röm, z.St.) oder wie in Röm 2,15; 2.Kor 1,11 die göttliche Heilstat der Errettung aus dem Tode meint (so G. Ruhbach, MPTh 53, 1964, S. 414).

Die "zweifellos liturgisch stilisierte Formel"[1] ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν bildet darum nicht nur einen rhetorisch klangvollen Abschluß des Gedankenganges[2], sondern steht hier zugleich auch mit theologisch-sachlichem Recht. Die ζωὴ αἰώνιος als Inbegriff des Heils läßt sich nicht einfach in das traditionelle Vergeltungsschema pressen, sondern wird in dem unverdienten χάρισμα vom Heilswerk Christi her begründet[3].

Daß in Röm 6 jenes aus der Kombination von Lasterkatalog (und Unheilsansage), Einst-Jetzt-Schema und Taufaussagen bestehende Predigtschema in variierter Form begegnet, zeigt sich nicht nur darin, daß sich sämtliche Strukturelemente in Röm 6 nachweisen lassen. Schon die Aussage in V.17: ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς[4] gibt ausdrücklich zu erkennen, daß Paulus sich einem traditionellen Predigtschema verpflichtet weiß, das in der ihm fremden römischen Gemeinde wahrscheinlich in der christlichen Anfangsverkündigung anläßlich der Taufe[5] seine ursprüngliche Anwendung fand.

Der Vergeltungsgedanke in Röm 6,21-22 ist zwar eng mit dem Einst-Jetzt-Schema verbunden und wird auf der Gegenwartsseite parallel zur Vergangenheitsseite gebildet und in V.23 von Paulus durchbrochen; dennoch wird der Gedanke der negativen Vergeltung im Zusammenhang mit der Beschreibung der sündigen Vergangenheit der Christen im Rahmen des Einst-Jetzt-Schemas kaum ursprünglich sein. Denn die Ansage der negativen eschatologischen Vergeltung in V.21 erklärt sich aus der zugrundeliegenden vorpaulinischen (vorchristlichen) Kombination von Lasterkatalog und Gerichtsansage.

---

1) E.Käsemann, Ges. Aufs. I, S. 263.
2) Vgl. Röm 5,11.21; 6,11; 7,25; 1.Kor 15,5.
3) Vgl. auch das unten zu Gal 6,7-10 Gesagte, s.S.
4) R. Bultmann, Exegetica, S.283f., und N. Gäumann, Taufe und Ethik, S. 96, halten diese Aussage freilich für eine Glosse.
5) Beachte: ὑπηκούσατε (Aorist); παραδιδόναι als term. techn. für Traditionsweitergabe.

Exkurs: Der Vergeltungs- und Gerichtsgedanke im Rahmen der deuteropaulinischen Haustafeln

Ebenso wie sich die neutestamentlichen Lasterkataloge nach Form und Inhalt an Vorbilder aus der hellenistischen Umwelt anlehnen, die über das hellenistische Judentum auf das Neue Testament eingewirkt haben[1], lassen sich auch Form und Inhalt der neutestamentlichen Haustafeln auf den gleichen Ursprung zurückführen[2]. Beide Formen von katalogischer Paränese konnten sich in nachneutestamentlicher Zeit sogar vermischen[3].

Bezeichnenderweise findet sich der Gerichts- und Vergeltungsgedanke im Rahmen der beiden ältesten christlichen Haustafeln in Kol 3,18-4,1 sowie Eph 5,22-6,9 nur in der Paränese an die Sklaven und ihre weltlichen Herren. Schon der außergewöhnlich breite Umfang der Paränesen an die Sklaven innerhalb der Haustafel des Kolosserbriefes erweist die Wichtigkeit dieser Paränese für die urchristliche Gemeinde. Denn die Frage, wie sich die christlichen Sklaven zu ihren irdischen Herren verhalten sollen, verlangte gegenüber den Vorbildern für ähnliche Ermahnungen aus der neutestamentlichen Umwelt eine neue, spezifisch christliche Begründung.[4] Denn die Sklaven waren wie alle anderen Glieder der christlichen Gemeinde als durch Christus Befreite zur Gemeinde Gottes gerufen, in der es weder Sklaven noch Freie gibt[5]. Es reichte darum nicht einfach aus, sich auf das allgemein anerkannte ἀνῆκεν (Kol 3,18), εὐάρεστον (3,20),

---

1) S.o.S. 129 Anm. 1.
2) M. Dibelius, Kol, S. 48-50; H. Conzelmann, Kol, S. 153; E. Lohse, Kol, S. 220-222; O. Merk, Handeln aus Glauben, S. 214-224.
3) Siehe PolPhil 5,3 innerhalb der Haustafel 4,2-6,3.
4) Vgl. M. Dibelius, Kol, S. 47: "Hier hat offenbar die Verchristlichung... am stärksten eingesetzt"; E. Lohse, Kol, S. 227: "Die Sklavenparänese wird als spezifisch christliche Unterweisung neu formuliert".
5) Gal 3,28; 1.Kor 12,13.

δίκαιον (4,1; Eph 6,1) und ἴσον (Kol 4,1) für den an die Sklaven gerichteten Abschnitt der christlichen Haustafel zu berufen. Ausdrücklich werden darum in Kol 3,22 und Eph 6,5 die irdischen Herrn als οἱ κατὰ σάρκα κύριοι von dem eigentlichen Kyrios der Christen, welcher Christus ist, unterschieden. Mit zahlreichen Wendungen wird betont, daß der Dienst der Sklaven für ihre weltlichen Herren als Dienst für den κύριος Χριστός verstanden werden soll[1].

Diese eindeutige "Verchristlichung" der Sklavenparänese innerhalb der christlichen Haustafel geschieht freilich gleichzeitig neben einer Aufnahme von Wendungen aus der jüdischen Tradition[2]. Dies gilt insbesondere für die stereotyp durch εἰδότες ὅτι eingeleiteten Sätze (Kol 3,24a; 4,1b; Eph 6,8.9b), die, an ein bekanntes jüdisches wie christliches Wissen erinnernd, die an die Sklaven wie ihre Herren gerichtete Paränese durch den Hinweis auf die jenseitige Vergeltung begründen wollen.

Κληρονομία als Inbegriff des Heils ist allgemeinchristlicher Sprachgebrauch und entspricht dem Sprachgebrauch von LXX (3). Προσωπολημψία Kol 3,25 und Eph 6,9 ist zwar im außerchristlichen Sprachgebrauch nicht nachzuweisen, doch ist zu vermuten, daß es als hebraisierendes Übersetzungswort "wahrscheinlich schon im hellenistischen Judentum gebräuchlich gewesen" ist (4). Die sentenzenartige Formulierung in Kol 3,25a (5) erinnert an den Stil der Sätze heiligen Rechtes (6) und hat den Zweck, das Prinzip der adäquaten Vergeltung auszudrücken, um zusammen mit V.25b die Aussage zu unterstreichen, daß Gottes künftiges Vergeltungshandeln im Gericht gerecht und unparteiisch ist (7).

---

1) Kol 3,22.23.25a; Eph 6,5.6.7.
2) Ἀνθρωπάρεσκος Ps 52,6 LXX; PsSal 4,7.8.19; ἐν ἁπλότητι καρδίας 1.Chron 29,17; SapSal 1,1; TestRub 4,1 u.ö. in Test XII Patr.; φοβεῖσθαι τὸν κύριον ist LXX-Wendung (Lev 14,31; 19,14 u.ö.) und auch sonst im NT gebräuchlich; zu ἐκ ψυχῆς vgl. E. Lohse, Kol, S. 228 Anm. 9.
3) Siehe W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 860, und W. Foerster, ThW III, S. 781-786.
4) E. Lohse, ThW VI, S. 780.
5) Man beachte den Wechsel vom Imperativ zum Partizipialstil.
6) Vgl. E. Lohse, Kol, S. 230 Anm. 2.
7) Die Alternative, ob der ἀδικῶν in Kol 3,25a der Sklave oder der Herr sei, der Vers darum als Warnung

Daß auch die weltlichen Herren der Sklaven mit dem Gedanken an den richtenden Kyrios bedroht werden, läßt sich einmal aus der parallelen Satzeinleitung von Kol 4,1 par 3,24 (vgl. Eph 6,9b par 6,8a) schließen; zum anderen wird in Eph 6,9 der Herr im Himmel ausdrücklich als unparteiisch für Sklaven wie Herren bezeichnet[1]. So wird der "Herr im Himmel" zur Instanz, vor der beide ihr gegenwärtiges Verhalten gegeneinander verantworten müssen.

Die Ermahnung an die Sklaven im Rahmen der Haustafeln des Kolosser- und Epheserbriefes besteht also in der Forderung, daß sie ihren Dienst für die κύριοι κατὰ σάρκα ὡς τῷ κυρίῳ Χριστῷ erfüllen mögen. Außer dieser, in dem τῷ κυρίῳ Χριστῷ bestehenden Verchristlichung der traditionellen Haustafel-Moral wird die Paränese an die Sklaven und an die weltlichen Herren mit einer weiteren neuen christlichen Begründung versehen: Der Glaube an die eschatologische Vergeltung durch den unparteiisch richtenden Kyrios verlangt von Sklaven wie Herren ein Verhalten, das sich seiner Verantwortlichkeit vor diesem Kyrios bewußt ist. Zur christologischen Begründung tritt die eschatologische Begründung[2], die freilich materialiter Aussagen enthält, die die christliche Gemeinde mit der jüdischen gemeinsam hat. Der Kyrios ist nämlich für die Christen nicht mehr Jahve, dem man angesichts seines Richteramtes Furcht entgegenbringen muß[3]. sondern der Kyrios ist Christus[4]. Der jüdische Vergeltungsgedanke wird also in den deuteropaulinischen Haustafeln mit dem christlichen Kyrios-Begriff zugleich mit verchristlicht[5].

---

oder als Trost an die Adresse der Sklaven zu verstehen ist, wird sich nicht endgültig klären lassen. Diese Unklarheit von Kol 3,25a wird in Eph 6,8 in dem Sinne beseitigt, daß hier "jeder" die positive Vergeltung für sein gutes Werk erfahren wird.

1) Προσωπολημψία etc. findet sich sehr häufig in vom Gericht handelnden Zusammenhängen: außer Kol 3,25; Eph 6,9 noch Röm 2,11; 1.Petr 1,17 und schon 2.Chron 19,7.

2) Vgl. H. Conzelmann, Kol, S. 153.

3) Φοβούμενοι τὸν κύριον bzw.θεόν ist eine atl.Wendung,

5.3 Der Vergeltungs- und Gerichtsgedanke zur Begründung sonstiger allgemeiner Paränesen

5.3.1 Gal 6,7-10

In Gal 6,7-10 handelt es sich um einen geschlossenen paränetischen Abschnitt, der die mit 5,13 beginnende Paränese[1] zum Abschluß bringt[2]. Die aus der stoischen Diatribe stammende Wendung μὴ πλανᾶσθε in 6,7[3] leitet auch sonst bei Paulus traditionelle Aussagen ein.[4] So wird auch an unserer Stelle auf diese Weise eine sprichwörtliche Redensart eingeführt:[5] Und zwar klingt sowohl die Warnung, Gott lasse sich nicht spotten[6], und deren Begründung in V.7b wie ein Sprichwort. Den Hinweis auf das vergeltende Handeln Gottes beschreibt Paulus mittels der allgemeinen

---

die von der christlichen Gemeinde übernommen wird (Lk 18,2.4; Röm 3,18 cit.; 2.Kor 7,1 vorpaulinisch; Act 10,34f; Apk 11,18; 14,7; 19,5 und an unseren Stellen).

4) Vgl. 2.Kor 5,11 im Anschluß an V.10; siehe auch E. Lohse, Kol, S. 228.

5) Daß der Gerichtsgedanke im Rahmen der Haustafeln in späterer Zeit nicht nur zur Begründung der an Sklaven und Herren gerichteten Paränese verwendet werden kann, zeigt die Haustafel in PolPhil 4,2-6,3: Hier werden die Mahnungen an die Witwen (4,3), die Diakone (5,2), die jungen Männer (5,3) und die Presbyter (6,2) jeweils mit einem ausführlichen Hinweis auf Gottes Gericht abgeschlossen; vgl. auch V.8 in der Haustafel von 1.Clem 21,6-9.

1) Vgl. O. Merk, ZNW 60, 1969, S. 83-104.

2) Mit der Mehrzahl der Exegeten betrachte ich Gal 6,6 als eine selbständige Einheit, die die Aufforderung zur Katechetenbesoldung enthält, mit Schlier, S.276, Sieffert, S. 341, C. Maurer, S. 192f, R. Bring, S. 237f u.a. gegen Lietzmann, S. 42f, P. Althaus, S. 52f.

3) Mit H. Lietzmann, Kor, S. 26f; H. Braun, ThW VI, S. 245; Qumran I, S. 191, gegen S. Wibbing, a.a.O., S. 116f.

4) Siehe 1.Kor 15,33; 6,9.

5) Mit H. Lietzmann, Gal, z.St.; H. Schlier, Gal, S.276; H. Braun, ThW VI, S. 245.

6) Man beachte das artikellose θεός. Μυκτηρίζειν findet sich sonst nicht bei Paulus.

"Bauernregel"[1], daß die Ernte der Saat entspreche. Dieser alte Spruch aus der jüdischen Weisheit[2] gehört freilich zum Allgemeingut der antiken Bildsprache[3]. Man wird deshalb nicht behaupten können, daß Paulus hier "den hellenistischen, vor allem philosophischen Gedanken einer innerlichen Verknüpfung zwischen Tat und Vergeltung "[4] aufgenommen habe. Die Entsprechung von Tat und Ergehen ist mindestens ebenso charakteristisch für das Judentum aller Zeiten. Vor allem die jüdische Apokalyptik kann sich dieses Sprichwortes unter Ausmalung des alttestamentlichen Bildes von der Ernte als dem Gericht Gottes[5] bedienen, um die eschatologische Vergeltung Gottes zu beschreiben.

Paulus interpretiert diese Bauernregel nun nicht einfach im Sinne der Apokalyptik, daß die böse Tat (die Sünde) die entsprechende Vergeltung Gottes nach sich ziehe, noch nicht einmal so, daß ein Säen von σαρκικά bzw. πνευματικά die entsprechenden "Früchte" hervorbringe. Sondern er spricht von einem Säen εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ bzw. εἰς τὸ πνεῦμα, das eine Ernte ἐκ τῆς σαρκός bzw. ἐκ τοῦ πνεύματος zur Folge hat. Hierdurch ergibt sich eine Verschiebung des Bildes von V.7: Denn nicht mehr das Saatgut, sondern der Saatboden ist die Bezugsgröße der eschatologischen Vergeltung. Mit dieser Interpretation mittels der Antithese Fleisch und Geist überschreitet Paulus den traditionellen Vergeltungsgedanken, wie er in Gal 6,7 angelegt ist und auch im Rahmen der Lasterkataloge erscheint[6]; dort werden der biologische und der eschatologische Tod als Strafe für begangene Sünde verstanden

---

1) H. Windisch, 2.Kor, S. 276.
2) Prov 22,8; Hiob 4,8; JesSir 7,3; TestLevi 13,6.
3) Vgl. die hellenistischen Belege bei D. Georgi, Kollekte, S. 68 Anm. 266; F. Hauck, ThW III, S. 132 Anm. 1-3.
4) A. Oepke, Gal, S. 154.
5) Hos 6,11; Jes 27,12; 4.Esr 4,28ff; 9,17.31; syrBar 70,2; vgl. Mk 4,29; Mt 13,39; Apk 14,15f.
6) Z.B. Röm 1,32; 1.Kor 6,9f; Gal 5,21.

und entsprechend das Heil als Folge der guten Tat (vgl. 1QS 4). Paulus hingegen setzt sowohl das gegenwärtige Verhalten wie auch das zukünftige Ergehen des handelnden Subjekts mit dem Wirken von Sarx und Pneuma in Beziehung, die er als Mächte versteht.

Denn die Sarx als die Sphäre der Sünde bringt mit innerer Notwendigkeit den Tod gleichsam als organische Frucht des sarkischen Lebens hervor[1]. Das Wesen der Sarx besteht in dem Tod[2], so daß für den κατὰ σάρκα Lebenden zwangsläufig das Sterben die Folge ist (Röm 8,13). Umgekehrt wird auch das Pneuma als das Leben schaffende, den Tod vernichtende Macht begriffen[3], die zugleich Kraft und Norm für das Leben des Christen ist[4]. Wie der Tod bereits die gegenwärtige Folge der Herrschaft von Fleisch und Sünde sein kann[5], so kann Paulus ebenso das Wirken des Pneuma als gegenwärtige ζωή und εἰρήνη kennzeichnen (Röm 8,6). Die Antithese in Gal 6,8 φθορά - ζωὴ αἰώνιος bezeichnet deswegen nur das Endresultat der eschatologischen Vergeltung, die in dem Wirken von Fleisch und Geist beschlossen liegt[6]. Die Vergeltungsaussagen in V.7-9 zeigen somit nur die eschatologische Konsequenz eines Lebens κατὰ σάρκα bzw. κατὰ πνεῦμα auf.

---

1) Vgl. Gal 6,8 mit Röm 7,5 und 6,21f; siehe auch R. Bultmann, Theologie, S. 247.
2) Personifizierend heißt es von der Sarx in Röm 8,6. φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος.
3) Siehe Röm 8,2.6b.10b.11.13; 1.Kor 15,45; 2.Kor 3,6.
4) Gal 5,25; vgl. R. Bultmann, Theologie, S. 337.
5) Röm 7,9.24; 8,6.
6) Daß in Gal 6,7-9 an die eschatologische Vergeltung gedacht ist, ergibt sich nicht nur aus den antithetischen Begriffen φθορά - ζωὴ αἰώνιος, sondern ebenso aus V.9a: καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν (Futur). Deswegen wird man auch das Futur in V.7c.8a.b (θερίσει) eschatologisch zu verstehen haben.

Paulus hält also in Gal 6,7-10 an dem eschatologischen Vergeltungsschema fest, das schon der sprichwörtlichen Aussage von V.7 zugrundeliegt, versteht die Vergeltung jedoch aufgrund der für ihn charakteristischen Antithese von Sarx und Pneuma[1].

Daß Paulus das Prinzip der eschatologischen Vergeltung nicht zur Grundlage für Spekulationen über das kommende Heil oder Unheil macht, beweist auch V.10. Zwar rechnet Paulus mit dem positiven Lohn zum Zeitpunkt des kommenden Gerichtes (V.9), doch dieser Blick auf die Zukunft führt nicht dazu, aus den Leistungen des gegenwärtigen Lebens einen Lohnanspruch zu erheben. Vielmehr dient der Hinweis auf die eschatologische Vergeltung zur Begründung der Paränese, indem Paulus dazu aufruft, den zur Verfügung stehenden καιρός auszunutzen. Das Wissen um die eschatologische Vergeltung hat Paulus mit seiner jüdischen Tradition gemein. Die eigentliche Begründung des Imperatives ἐργαζώμεθα liegt in dem Hinweis auf den eschatologischen Vorbehalt, den eschatologisch qualifizierten Kairos, unter dem der Christ steht, solange er lebt[2].

5.3.2 2.Kor 5,9f

Auch 2.Kor 5,9f gehört in den hier verhandelten Zusammenhang. Zwar könnte es so scheinen, daß der hier ausgedrückte Gerichtsgedanke von der Thematik der Verse 1-8 her gefordert oder einfach assoziiert wäre. Dann würden sich die Hoffnung des Paulus auf das künftige Überkleidet-Werden mit der ewigen Behausung (V.1-5) und sein Wunsch ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον (V.6-8) mit

---

1) Die gleiche Interpretation findet sich schon Gal 5,19-23 (τὰ ἔργα τῆς σαρκός - ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος).
2) V.10: ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν, vgl. Phil 3,12-14; 4,5; Röm 13,11-14 u.ö.

der Erwartung des künftigen Gerichtes verbunden haben, weil das Gericht eben mit zu den erwarteten Eschata gehört. Doch diese Deutung übersieht den Gedankenfortschritt von V.8 zu 9: V.9 folgert aus der vorher beschriebenen Zuversicht und Hoffnung des Glaubens die ethische Konsequenz: Das Leben des Apostels in der Gegenwart ist ein Leben coram deo und steht unter dem ständigen Bemühen εὐάρεστος τῷ κυρίῳ εἶναι[1].

Durch diesen Gedankenfortschritt in V.9 wird die mit εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες nur knapp angedeutete Problematik der Verse 6-8 überholt. Es handelt sich hier um eine typisch paulinische (und zwar im Neuen Testament nur bei Paulus zu findende) Stileigenart: Die durch die Partikel εἴτε verbundene Aufzählung wird durch einen übergreifenden Gedanken überholt[2]. Berücksichtigt man diese typisch paulinische Gedankenführung, dann ist es unmöglich, darüber zu reflektieren, inwiefern das Bestreben des Apostels, dem Herrn wohlgefällig zu sein, auch nach dem ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος noch sinnvoll sei[3].

Da sich Paulus bereits ab 5,1 in polemischer Auseinandersetzung mit andersartigen Eschatologie-Vorstellungen befindet[4], ist es wahrscheinlich, daß Paulus sowohl in V.1-5 (ἐκδύσασθαι - ἐνδύσασθαι - γυμνὸς εὑρεθῆναι) als auch in V.6-8 (ἐνδημῆσαι ἐν τῷ σώματι - ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος) Terminologie und Vorstellungen seiner Gegner in Korinth aufnimmt[5].

---

1) Mit den Begriffen εὐάρεστος - ἀρέσκειν beschreibt Paulus auch sonst oft die für alle Christen geltende ethische Forderung: Röm 8,8; 12,1f; 14,8; 1.Kor 7,32ff; 1.Thess 4,1.
2) 1.Kor 3,22; 8,5; 10,31; 12,13; 13,8; 15,11; 2.Kor 1,6; 5,9; 8,23; Phil 1,18.20.27; 1.Thess 5,10.
3) Mit W.G. Kümmel in H. Lietzmann, Kor, S. 204; vgl. H. Windisch, 2.Kor, S. 169f, gegen W. Schmithals, Gnosis, S. 259.
4) R. Bultmann, Exegetica, S. 298f, spricht im Hinblick auf V.1-5 von einer "polemischen Abschweifung".
5) R. Bultmann, Theologie, S. 202, meint, daß Paulus in Redeweise und Gedankeninhalt "dem hellenistisch-gnostischen Dualismus sehr nahe" komme; auch E. Schweizer, ThW VII, S. 1058, erkennt in der Wendung

Diese z.T. spekulativen Erörterungen über den Zustand des Leibes nach dem Sterben bzw. nach der Parusie läßt Paulus mit V.9 hinter sich, da für ihn besonders die ethische Konsequenz für das Leben der Christen in der Gegenwart von Relevanz ist[1]. Gerade diese Konsequenz, die sich in dem somatischen Leben in der Kreuzesnachfolge (vgl. 2.Kor 4,7ff) abbildet, scheint von den Gegnern des Paulus in Korinth mißachtet oder gar übersprungen worden zu sein.

Der Gerichtsgedanke in V.1o wird also nicht als zur eschatologischen Thematik von V.1-8 dazugehörig entfaltet, sondern dient Paulus zur Begründung (γάρ) der ethischen (implizit paränetischen) Konsequenz von V.9. Betont stellt Paulus In V.1o an den Anfang, daß sowohl er selbst ebenso wie seine Gegner und alle Christen (τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς) vor dem Richterstuhl Christi erscheinen müssen[2].

Abgesehen von der Tatsache, daß Paulus in Röm 14,1oc in anderem Zusammenhang eine ganz ähnliche Aussage machen kann, die Aussage selbst also relativ fest geprägt ist und zu verschiedenen Anlässen verwendet werden kann, zeigen vor allem Sprache und Inhalt von 2.Kor 5,1o, daß Paulus hier auf eine bekannte Vorstellung der jüdisch-apokalyptischen Eschatologie zurückgreift, die in der christlichen Gemeinde auch außerhalb des paulinischen Einflusses übernommen wurde:

---

vom Abscheiden aus dem Leib eine "traditionelle Formel" und stellt in V.6 und V.8 eine "auf den ersten Blick befremdliche Formulierung" fest (ebd. Anm.382). W. Schmithals, a.a.O., S.257, betont den "unpaulinischen Gebrauch von σῶμα " und erklärt dies dadurch, daß Paulus den Gnostikern ein Gnostiker werde.

1) H.Windisch, 2.Kor., S.168, sieht in εὐάρεστος αὐτῷ εἶναι "eine überraschende, aber echt paulinische Wendung, die dazu dient, die fruchtlose Erörterung abzuschneiden"; vgl. auch P.Bachmann, 2.Kor., S.24o.

2) R. Bultmann, Exegetica, S.299, meint, in V.1o handele es sich um das "gemeinchristliche Wir" im Unterschied zu dem "apostolischen Wir" von V.6. Gegenüber der sehr ähnlichen Formulierung von Röm 14,1o fällt in 2.Kor. 5,1o das zusätzliche Personalpronomen ἡμᾶς auf.

Wie in 1.Kor 15,25.33 vgl. 11,19 findet sich hier das eschatologische δεῖ als festes Stilelement apokalyptischer Aussagen (1). Daß Paulus hier φανερωθῆναι statt wie in Röm 14,10 παραστῆναι verwendet, mag vielleicht schon im Hinblick auf V.11 und auf die Polemik gegen das Offenbarungsverständnis seiner korinthischen Gegner geschehen sein; auf jeden Fall ist φανερωθῆναι in V.10 zunächst unpaulinischer term.techn. für die eschatologische Offenbarung (2). Κομίζεσθαι heißt profan "empfangen" von Lohn, Recht, Strafe etc. und wird zum allgemeinen term.techn. der Gerichtssprache (3). Traditionell ist auch die Gerichtsvorstellung, die mit dem Heil oder Unheil entsprechend den guten oder schlechten Taten rechnet (4). Für Paulus sind Gott und Christus als Richterpersonen auswechselbar (5); auch das apokalyptische und pharisäische Judentum kennt das Messias-Gericht (6). Die christliche Gemeinde auch außerhalb des paulinischen Einflusses hat diese Vorstellung auf Christus bezogen (7).
Zu diesem sprachlichen und inhaltlichen Befund von 2.Kor 5,10 kommt weiter der mit der Wendung εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου auf V.10 bezugnehmende Beginn von V.11 (8). Diese LXX-Wendung (9) will nicht das Furchtmotiv in die paulinische Paränese hereintragen(10), sondern "bezeichnet einfach das Bewußtsein der Verantwortung" vor Gott (11).

Innerhalb der traditionellen Gerichtsaussage von 2.Kor 5,10 fällt die Wendung τὰ διὰ τοῦ σώματος auf:

1) Die Wendung ist weder in ähnlichen christlichen oder jüdischen Vergeltungsaussagen nachzuweisen.

2) Die Wendung bereitet im jetzigen Kontext einige sprachliche Schwierigkeiten. Der Ausdruck bildet im jetzigen

---

1) Vgl. Apk 1,1; 4,1; 22,6 u.ö.; vgl. schon Dan 2,28f.45.
2) Vgl. 1.Kor 4,5; Eph 5,13; 1.Kor 3,13; 14,25; HermSim IV 2f.
3) Vgl. den traditionellen Topos in Kol 3,25 par Eph 6,8; s.o.S. 138 , sowie Hebr 10,36; 11,13.39; 1.Petr 1,9; 5,4; Barn 4,12; 2.Clem 11,5f; IgnPol 6,2; siehe H. Windisch,2.Kor, S. 171.
4) Mt 19,16; Lk 16,25; Röm 2,7-10; 3,8; 2.Kor 11,15; Eph 6,8; Joh 3,19-21; 5,29. D.h. es geht in 2.Kor 5,9f gerade nicht um die"Möglichkeit, mehr oder weniger εὐάρεστος zu sein", gegen L. Mattern, Gerichtsverständnis, S. 156.
5) S.o.S. 27 und S. 208.
6) äthHen 45,3; 51,3; 55,4; 62,3; 69,27; 4.Esr 12,32f; Ps Sal 17,26-29; vgl. schon Dan 7,9ff.
7) Z.B. Act 17,31; Joh 5,22.27; 12,48.
8) Vgl. Kol 3,22 im Zusammenhang von V.24f; weiter Röm 3,18 cit Ps 36,2 im Zusammenhang von Röm 3,19.
9) S.o.S. 138 Anm. 2.
10) Vgl. H. Windisch, 2.Kor, z.St.
11) So R. Bultmann, Exegetica, S. 306 Anm. 16.

Text einen Pleonasmus zu dem folgenden Relativsatz πρὸς ἃ ἔπραξεν[1]. Dies gilt vor allem dann, wenn man τὰ διὰ τοῦ σώματος instrumental versteht[2].

3) Die sprachlichen und syntaktischen Schwierigkeiten versuchten manche Handschriften dadurch zu beheben, daß sie entweder in Angleichung an 1.Kor 3,8 τὰ ἴδια τοῦ σώματος lasen, oder indem sie die Wendung in den folgenden Nebensatz zogen. Beide Möglichkeiten der Lesart erweisen sich schon dadurch als sekundär, daß sie deutlich von dem Bestreben gekennzeichnet sind, die lectio difficilior zu beseitigen.

4) Die Möglichkeit, daß τὰ διὰ τοῦ σώματος Glosse sei, die H. Windisch[3] erwägt und sogleich verwirft, scheidet schon deswegen aus, weil sie keinen Anhalt in der Textbezeugung hat und als Glosse zu dem folgenden Relativsatz nicht gerade die nächstliegendste Möglichkeit wäre. Umgekehrt wird man gleichfalls nicht den Relativsatz als Glosse ausscheiden können, da auch sonstige traditionelle Vergeltungsaussagen ausdrücklich auf das Tun des Menschen Bezug nehmen[4].

So spricht m.E. vieles dafür, die Möglichkeit nicht auszuschließen, τὰ διὰ τοῦ σώματος für eine Zuspitzung der traditionellen Gerichtsaussage durch die Hand des Paulus zu halten, die im Hinblick auf die korinthische Situation ihr besonderes Gewicht erhält. Denn gerade nach V.6-8 wird diese paulinische Interpretation einer traditionellen Gerichtsaussage verständlich. Dort hat Paulus seinen korinthischen Gegnern das Abscheiden aus dem σῶμα als die bessere Möglichkeit gegenüber dem

---

1) H. Lietzmann, Kor, S. 122, spricht von einer "Wiederholung des Objekts".
2) Die Alternative zwischen dem instrumentalen Verständnis ("das durch den Leib Vollbrachte", so Heinrici und Schmiedel) und dem temporalen Verständnis ("das bei Leibesleben Vollbrachte", so Luther, Demke u.a.) wird sich nicht mit Sicherheit klären lassen, mit H. Lietzmann, Kor, S. 122; vgl. auch H. Windisch, 2.Kor, S. 172.
3) 2.Kor, S. 172.
4) Kol 3,25 par Eph 6,8; Röm 2,9.

ἐνδημῆσαι ἐν τῷ σώματι konzediert[1], diese Möglichkeit aber mittels der Antithese διὰ πίστεως - οὐ διὰ εἴδους auf das Leben der Christen unter dem eschatologischen Vorbehalt bezogen. Schon hier bringt Paulus polemisch zum Ausdruck, daß für ihn die in Korinth propagierte enthusiastische Loslösung vom eigenen, negativ verstandenen σῶμα nicht die Grundlage christlicher Hoffnung und christlichen Existenzverständnisses sein kann. In V.10 nun fügt Paulus mit der Wendung τὰ διὰ τοῦ σώματος eine ebenso scharfe Spitze hinzu. Denn die Christen werden nach ihren Werken gerade διὰ τοῦ σώματος gerichtet. Wir alle werden unser Leben in der gegenwärtigen somatischen Existenz vor Christus verantworten müssen. Unser Leben im Soma ist nicht irrelevant vor Gott. Gegenüber der korinthischen Abwertung des Leibes legt Paulus gerade das größte Gewicht auf den Leib. Denn Paulus versteht die Schwachheit seiner vorfindlichen Existenz als die Möglichkeit, die δύναμις τοῦ θεοῦ sichtbar werden zu lassen[2]; d.h. sein Soma, das als θνητὴ σάρξ interpretiert wird (2.Kor 4,10b par 11b) steht in der νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ, damit die ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ offenbar werde. In pointiertem Gegensatz zu dem Überspringen und Verachten des eigenen Soma bei seinen Gegnern behauptet Paulus in 2.Kor 5,10 gerade seine Verantwortlichkeit vor Gott διὰ τοῦ σώματος.

Daß Paulus den Gedanken der Verantwortlichkeit vor dem eschatologischen Richter nicht zu einem apokalyptischen Gerichtsgemälde, sondern zur Begründung für sein Leben in der gegenwärtigen Existenz verwendet, zeigt nicht nur der Übergang von V.9 zu V.10 (γάρ), sondern auch V.11. In deutlicher Bezugnahme auf V.10 nimmt Paulus den eschatologischen Enthüllungsterminus

---

1) Und dies im Widerspruch zu seiner Auffassung vom eschatologischen σῶμα nach 1.Kor 15,44.
2) Vgl. z.B. 2.Kor 4,7 und den anschließenden Peristasenkatalog.

φανερούσθαι wieder auf, allerdings bezeichnenderweise im Perfekt: Paulus lebt und verkündigt so, daß er schon jetzt Gott offenbar ist. Diese Gott offenbare Existenzweise ist das Unterpfand des Paulus für seine Hoffnung, daß er auch den Opponenten in Korinth in gleicher Weise offenbar werde.

So zeigt auch die Verarbeitung der traditionellen Gerichtsaussage in 2.Kor 5,10 durch den folgenden Kontext, daß Paulus allein auf die Verantwortlichkeit und Einschätzung seiner somatischen Existenz abhebt, und sie bestätigt so die Annahme, daß Paulus in 2.Kor 5,10 die traditionelle Gerichtsaussage durch τὰ διὰ τοῦ σώματος interpretiert habe.

Fragt man nun abschließend nach der Funktion der Gerichtsaussage in 2.Kor 5,10, so ist zunächst festzustellen, daß das Thema des Gerichtes für Paulus nicht automatisch mit der Entfaltung seiner eschatologischen Hoffnung verbunden ist.[1] Paulus geht es vielmehr nur um die Begründung seines gegenwärtigen Handelns coram deo. Er setzt also nicht ein mehr oder weniger εὔαρεστος voraus[2] und droht nicht seinen libertinistischen Gegnern mit dem Gericht[3]. Nicht die Drohung steht im Vordergrund, sondern die Begründung der Verantwortlichkeit für das eigene somatische Leben angesichts der korinthischen enthusiastischen Abwertung des Soma. Der Ton der traditionellen Gerichtsaussage liegt also entsprechend dem Duktus der gesamten ab 4,7ff geführten Auseinandersetzung nicht in der Art und Weise des vergeltenden Gerichtes, sondern in der Markierung des Gegenstandes des Gerichtes, des σῶμα. Die Gegner des

---

1) Auch nicht in dem Sinn einer negativen Folie. Aus 2.Kor 5,10 kann man nicht schließen, daß Paulus "auch die Situation des Gerichtes hinter sich haben"möchte, gegen E. Fuchs, zitiert bei C. Demke, EvTh 29, 1969, S. 601 Anm. 52.
2) Gegen L. Mattern, Gerichtsverständnis, S. 156.
3) Gegen W. Schmithals, Gnosis, S. 259.

Paulus in Korinth dürfen ihre somatische Existenz nicht als irrelevant oder gar als aufgehoben betrachten; denn auf ihr ruht die ganze eschatologisch begründete Verantwortung des Christen in seinem Bemühen, dem Herrn wohlgefällig zu sein. Nicht das Gericht nach den Werken im Sinn einer ausgleichend gerechten Erteilung von Heil und Unheil für gute und böse Taten ist in 2.Kor 5,10 die Pointe (obwohl Paulus in Aufnahme der traditionellen Vergeltungsaussage auch davon spricht), sondern der Hinweis auf die eschatologisch begründete Verantwortung der geschichtlich-somatischen Existenz des Christen. Denn nicht die Aufnahme einer traditionellen Aussage ist für das Verständnis des jetzigen Textes entscheidend, sondern die paulinische Interpretation dieser Aussage: Am Leben im σῶμα entscheidet sich Heil oder Unheil; denn hier ist der Ort des περιπατεῖν διὰ πίστεως, οὐ διὰ εἴδους (V.7).

6. Der Gerichts- und Vergeltungsgedanke im Zusammenhang des paulinischen Rechtfertigungskerygmas

6.1 Das Zorngericht Gottes über Heiden und Juden in Röm 1,18-3,20

6.1.1 Der Gedankengang und der Kontext

Der lange Abschnitt Röm 1,18-3,20 entfaltet die Offenbarung des Zorngerichtes Gottes über Heiden und Juden und steht innerhalb der durch 1,17 und 3,21ff gebildeten Klammer, welche positiv von der Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ handelt. Die Ursache für das Ergehen des göttlichen Zorngerichtes liegt in der Verfallenheit von Heiden wie Juden an die Macht der Sünde (3,9). Der Rechtsgrund für die universale Anklage des Paulus und für den Vorwurf der Unentschuldbarkeit besteht darin, daß sowohl Heiden wie Juden Gott und die Forderung seines Gesetzes zwar kennen[1)], aber dagegen verstoßen.

Das Zorngericht Gottes über die Heiden (1,18-32) geschieht in einer dreifachen "Preisgabe" (V.24.26.28) an die eigenen Begierden zur Schändung der Leiber, was schließlich den Tod zur eschatologischen Konsequenz hat. Auch der Jude, der sich dem Gottesgericht in selbstgerechter Heilssicherheit entzogen wähnt, verfällt dem gleichen Todesurteil (2,1ff). Er kann sich nicht auf seine heilsgeschichtlichen Privilegien: Gesetz und Beschneidung stützen, da er sich als Übertreter des Gesetzes erweist und nach dem gleichen Wahrheitsmaßstab des unparteiischen Richters verurteilt wird (2,1-11.17-27). Paulus geht sogar so weit zu behaupten, daß die Heiden, die φύσει das Gesetz erfüllen (2,14), den torakundigen Juden richten werden (2,27). Der heilsgeschichtliche Vorzug des Juden wird

---

1) 1,19-21.28.32; 2,1-3.12-15.17.20.21-27.

von Paulus zwar nicht gänzlich bestritten[1], doch wird er aufgrund der faktischen Verfallenheit aller unter die Sünde dann doch nivęlliert (3,9) und in Bezug auf die Strafwürdigkeit und Heilslosigkeit aller coram deo aufgehoben[2]. Zielpunkt von Röm 1,18 -3,20 ist also die universal geltende Anklage, daß alle, Juden wie Heiden, unter der Macht der Sünde gefangen und jeglicher Heilsmöglichkeit beraubt sind (3,9.19f). Darum hat die heilsgeschichtliche Vorrangstellung des Juden angesichts der äonenwendenden Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ keine Bedeutung mehr. Das Angebot und die Möglichkeit des Heils besteht also allein in der Christusbotschaft des Evangeliums von der iustificatio impii sola gratia et sola fide (1,17; 3,21ff).

6.1.2 Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen in Röm 1,18-32

Die ὀργὴ θεοῦ, die sonst bei Paulus meist das zukünftig eschatologische Zorngericht Gottes bezeichnet[3], geschieht nach Röm 1,18-32 schon jetzt über die ungerechte Menschheit[4]. Absicht des Paulus ist, die heidnische Menschheit als unentschuldbar für dieses Gericht anzuklagen. Um einen Rechtsgrund[5] für seine Anklage zu haben, greift Paulus auf den jüdisch-hellenistischen Gedanken der natürlichen Gotteserkenntnis zurück[6]. Nicht an der Spekulation über die Möglich-

---

1) 3,1-3; vgl. die Vorordnung des Juden in 1,16; 2,9.10; 3,9.30.
2) 3,19f: πᾶν στόμα, πᾶς ὁ κόσμος, πᾶσα σάρξ.
3) Röm 2,5.8; 3,5; 5,9; 1.Thess 1,10; 5,9.
4) Präsentisches Verständnis von ὀργή noch: Röm 13,4f; 9,22(?); 1.Thess 2,16(?); zeitlos: Röm 4,15; 12,19.
5) V.19a: διότι, V.19b: γάρ, V.20: γάρ, V.21: διότι.
6) V.19-21.28.32.

keiten der Gottesoffenbarung und Gotteserkenntnis ist Paulus gelegen; seine Argumentation zielt vielmehr einzig darauf, die fehlenden Konsequenzen aus dieser möglichen Gotteserkenntnis aufzuzeigen[1]. Der traditionelle Topos von der natürlichen Gotteserkenntnis, der mit dem Schöpfungsgedanken verbunden ist, hat also bei Paulus eine kritische Funktion[2]: Man kann Gott nur als den Unsichtbaren erkennen und hat darum die Möglichkeit, sich aus dieser erkannten Relation zu Gott entsprechend zu verstehen und zu verhalten; doch die Menschen haben diese Chance nicht genutzt; der pervertierende Mensch ist der Grund dafür, daß die Gotteserkenntnis ihm nicht zum Heil, sondern zum Rechtsgrund der Anklage vor Gott dient. In ihrem Gottesdienst und in ihrer Religiosität haben die Menschen Gott nicht Gott sein lassen.

Um die Wechselbeziehung von Schuld und Strafe darzustellen, verwendet Paulus als Demonstrationsbeispiele außer der verabscheuten heidnischen (ägyptischen) Religion noch die von den Juden geächtete Homosexualität und zahlreiche andere, katalogartig aufgezählte Laster. Schlüsselwort ist das dreimalige παρέδωκεν in V.24.26 und 28. Das διό (V.24) bzw. διὰ τοῦτο (V.26) gibt zu erkennen, daß Paulus sich das Strafhandeln Gottes nach dem Prinzip der adäquaten Vergeltung [3]

---

1) Vgl. G. Bornkamm, Ges. Aufs. I, S. 26.
2) Vgl. H. Conzelmann, Theologie, S. 269.
3) Daß dieses Prinzip der adäquaten Vergeltung in Röm 1,18-32 Anwendung findet, ist unbestritten. E. Klostermann, ZNW 32, 1933, S. 1-6, wollte darüber hinaus noch annehmen, daß Paulus das ius talionis bis in die Wortwahl hinein nachahmt: V.23: ἤλλαξεν τὴν δόξαν - V.24: ἀτιμάζεσθαι; V.25: μετήλλαξαν - V.26: μετήλλαξαν; V.28: οὐκ ἐδοκίμασαν - εἰς ἀδόκιμον νοῦν. Doch wird diese vorgeschlagene Gliederung zu schematisch sein; denn οἵτινες (V.25) pflegt normalerweise bei Paulus keinen neuen Abschnitt zu eröffnen. Die Doxologie in V.25 bildet darum den Abschluß eines Gedankenganges. Die dritte Entsprechung für Gottes Vergeltungshandeln in V.28 paßt nicht in E. Klostermanns Schema, da V.28 nur den Vorwurf von V. 19-21 wiederholt (vgl. V.32) und kein den Lastern äquivalentes Vergehen darstellt. V.32 bleibt bei E. Klostermann unberücksichtigt.

vorstellt. Dieses Vergeltungsprinzip findet sich häufig in den Aussagen des zeitgenössischen Judentums[1]. In Röm 1,18-32 wird, wie auch sonst im Judentum, Gott selbst als der Geber der Rechtsforderung und als der Vollstrecker der Strafe vorgestellt[2].

Paulus verwendet auch sonst in Röm 1,18-32 Gedanken der hellenistischen Synagoge[3], um die gegenwärtige Vergeltung der ὀργὴ θεοῦ zu beschreiben. Paulus hält sich bei seiner Schilderung des heidnischen Verhaltens ganz an die traditionelle jüdische Beurteilung. Da sich in dem Abschnitt Röm 1,18-32 keine Aussage findet, die nicht der hellenistische Jude hätte auch machen können, darf sich Paulus der Zustimmung des Juden gewiß sein. Eben diese Basis benötigt Paulus, um ab 2,1ff seine Anklage gegen den Juden richten zu können.

Paulus ist in Röm 1,18-32 nicht an einer Schilderung des Gerichtes über die Heiden gelegen. Er will auch nicht die Heiden (und dann auch die Juden) schmähen, um ein umso schöneres Loblied auf die Christen anstimmen zu können. Die Demonstration des gegenwärtig sich vollziehenden Zornesgerichtes Gottes über die Heidenwelt geschieht einzig zu dem Zweck, gegen die Heiden aufgrund ihres unentschuldbaren Vergehens die Anklage zu erheben[4], d.h. die ganze Menschheit als an die Macht der Sünde verfallen (3,9) und als strafwürdig vor Gottes Gericht (3,19) zu erweisen. Obwohl die Heiden die Möglichkeit hatten, Gott und sein δικαίωμα

---

1) TestGad 5,9; TestNaph 3,2-4; 1QS 4,9-14; Jub 4,32; SapSal 11,16; vgl. auch Act 7,41ff. Weitere Belege bei E. Klostermann, ebd.; J. Jeremias, ZNW 45, 1954, S. 119f; S. Schulz, ThZ 14, 1958, S. 166f.
2) Gegen G.P. Wetter, Vergeltungsgedanke, S. 46, der die ὀργή für eine "Hypostase neben Gott" hält.
3) Siehe G. Bornkamm, Ges. Aufs. I, S. 12-22; E. Grafe, in: Weizsäcker-Festschrift, S. 253ff.
4) Röm 1,20; vgl. die mit 2,1 beginnende parallele Anklage gegen die Juden.

zu erkennen (1,19-21.28.32), haben sie nicht die notwendigen Konsequenzen gezogen und ihre kultische Gottesverehrung pervertiert. Die vergeltende, bereits in der Gegenwart waltende ὀργὴ θεοῦ[1] hat den Menschen seinen Begierden preisgegeben, so daß sein Vergehen zugleich seine Strafe bedeutet. Dieses verhängnishafte Zorngericht Gottes zielt auf das endgültige Todesurteil im künftigen Gericht[2].

6.1.3 Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen in Röm 2

Die Anklage gegen die Juden ab Röm 2,1ff wird parallel zu 1,18ff durchgeführt[3]. Paulus kann zunächst an das Wissen des Juden um das Endgericht Gottes über die den Lastern verfallenen Menschen (2,2) anknüpfen und attackiert in 2,1-6 sogleich die Selbstsicherheit und den Stolz der Juden gegenüber den Heiden[4].

---

1) Vgl. das dreimalige παρέδωκεν in 1,24.26.28.
2) Röm 1,32; 2,2f; s.o.S. 124.
3) Ἀναπολόγητος 2,1 vgl. 1,20; οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες 2,2f vgl. 1,32; ἀποκάλυψις δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ und ὀργή 2,5 vgl. 1,18. M. Pohlenz, Paulus und die Stoa, S. 527= S. 73, spricht bei Röm 1,18-2,10 von einer "Ringkomposition"; er übersieht freilich, daß sich die Anklage gegen die Juden über ganz Röm 2 erstreckt.
4) Daß trotz der allgemeinen Anrede ὦ ἄνθρωπε der Abschnitt ab 2,1 gegen die Juden gerichtet ist, wird in neuerer Zeit fast durchgängig angenommen (mit O. Michel, H. Lietzmann, A. Nygren, O. Kuss, gegen A. Zahn, E. Kühl; einige Ausleger beziehen Röm 2,1-16 im Anschluß an K. Barth auf die Judenchristen: F. Flückiger, J.B. Soucek); denn der gleiche Vorwurf der Selbstgerechtigkeit und Heilssicherheit wird ab 2,17ff unter der expliziten Anrede des Juden noch einmal entfaltet: Das Pochen auf den Besitz des Gesetzes und der Beschneidung steht hinter 2,3 wie 2,17-29; die Argumentation in 2,1-16 verläuft parallel zu 2,17-29: das faktische Sündersein des Juden führt zur Aufhebung seiner heilsgeschichtlichen Privilegien im Gericht. Die betonte Gleichstellung von Juden und Heiden im Gericht in 2,7-11.12-16 erhält erst dann ihre polemische Spitze, wenn schon 2,1ff gegen den Juden gerichtet ist. Freilich ist in dieser Anklage jeder selbstgerecht urteilende Mensch einbezogen.

Paulus behaftet den selbstgerecht urteilenden Juden bei der Wirklichkeit seines Lebens und deckt so seine Täuschung auf, er sei aufgrund seines Wissens um die Güte und Geduld Gottes dem künftigen Gericht entnommen. Die Heilsgeschichte und die Güteerweise Gottes an Israel verbürgen dem Juden keine Heilssicherheit, sondern wollen ihn angesichts des drohenden Gerichtes zur Buße leiten.

Anders als in Röm 1,18ff argumentiert Paulus in 2,1ff nicht mit der gegenwärtig wirkenden ὀργὴ θεοῦ, sondern knüpft an das dem Juden vorgegebene Wissen um das künftige Gericht an (V.2: οἴδαμεν). Ebenso wie bei den Heiden geht es Paulus auch hier bei der Beurteilung des Juden um die faktische Wirklichkeit der verfehlten praktischen Gotteserkenntnis und Gesetzesübertretung. Den traditionellen jüdischen Topos vom Endgericht nach den Werken, in welchem Gott als der unparteiische Richter fungiert, wendet Paulus - und dies ist das Besondere in Röm 2,1ff - gegen den Juden selbst[1]. Paulus behaftet den Juden bei seinem Tun, das sich in nichts von dem des Heiden unterscheidet[2], und hält dem Juden den ihm aus dem Alten Testament bekannten Maßstab vom Gericht nach den Werken vor[3]. Der in V.6 zitierte Rechtssatz aus dem Alten Testament wird in V.7-10 in chiastischer Reihenfolge

---

1) Röm 2,1ff handelt eindeutig von dem künftigen Gericht: V.3 ἐκφεύξῃ, V.5 ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ; ἡμέρα ὀργῆς ist term. techn. für den Tag des Jüngsten Gerichtes, siehe die Belege bei W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 686f; ἀποκάλυψις ist term. techn. für die eschatologische Enthüllung, siehe die Belege bei W. Bauer, a.a.O., Sp. 183; V.6 ἀποδώσει (Futur!); auf die zukünftige Vergeltung weisen auch die Begriffsreichen in V.7-10: δόξα, τιμή, ἀφθαρσία, ζωὴ αἰώνιος, εἰρήνη und ὀργή, θυμός, θλῖψις, στενοχωρία; vgl. die Futura in V. 12.13.16.26.27.

2) 2,1.3; vgl. V.21b-27.

3) Röm 2,6 cit. Prov 24,12 und Ps 62,13.

nach dem Prinzip der adäquaten Vergeltung entfaltet[1]. Wie schon in V.4f[2], so formuliert Paulus auch in V.7-10[3] den Gerichts- und Vergeltungsgedanken in vorgeprägter Terminologie.

---

1) Vgl. Röm 1,22-32. Der Chiasmus ist zugleich inhaltlich (Lohn - Strafe, Strafe - Lohn) wie syntaktisch geformt (Empfänger - Gabe, Empfänger - Gabe, Gabe - Empfänger, Gabe - Empfänger); siehe O. Kuss, Röm, z.St., und E. Jüngel,ZThK 60, 1963, S. 70f.

2) Eine derartige Anhäufung von Eigenschaftsbegriffen begegnet häufig in der jüdisch-hellenistischen Literatur (SapSal 15,1; vgl. 11,23; 12,10.19; PsSal 10,8; 4.Esr 7,132ff; syrBar 21,20); vgl. O. Michel, Röm, S. 74 Anm. 3. Der Begriff μετάνοια kommt bei Paulus nur noch 2.Kor 7,9f im Sinn von "Reue" vor, wird in Röm 2,4 aber im Sinne des hebräischen שוב = "Umkehr" verwendet (vgl. J. Behm, ThW IV, S. 994, 987). Zum Begriff der Herzenshärtigkeit vgl. Dt 9,27; 31,27; CD 2,17ff; 3,5ff; 1QS 1,6; 2,14 u.ö. Die Vorstellung vom himmlischen Schatz an Werken ist jüdisch und hat (außer Prov 1,18) nie positiven Sinn; siehe Tob 4,9; 4.Esr 7,77; 8,36; syrBar 14,12; 24,1; 44,14; PsSal 9,5; vgl. Mt 6,19ff; rabbinische Belege bei P. Volz, Eschatologie, S. 307. Der Begriff δικαιοκρισία ist eine hellenistische Neubildung (O. Michel, Röm, S. 75 Anm 3) und begegnet im hellenistischen Judentum in TestLevi 3,2; 15,2. Ἀνοχή gebraucht Paulus nur noch Röm 3,26 (rabbinische Belege zur Vorstellung von der Langmut Gottes bei Bill. III,S.77). Die Wendung ἡμέρα ὀργῆς findet sich nur hier bei Paulus und ist alttestamentlich: Zeph 1,15.18; 2,3; vgl. TestLevi 3; 4.Esr 7,38; Apk 6,17.

3) Die Zusammenstellung der Begriffe δόξα καὶ τιμὴ καὶ ἀφθαρσία (2,7) bzw. δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη ist nicht spezifisch paulinisch; sie findet sich besonders in doxologischen Formeln und ist Allgemeingut der liturgisch-jüdischen Tradition, die von der christlichen Gemeinde übernommen wurde: 1.Petr 1,7; 2.Petr 1,17; 3,17; Apk 4,9.11; 5,12f; 21,26; vgl. Röm 8,7; Hebr 2,7 cit.; 2,9. Das Begriffspaar ὀργὴ καὶ θυμός ist sonst nicht bei Paulus belegt, findet sich jedoch in Apk 16,19, oft in LXX und auch sonst in der antiken Literatur, siehe W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 722. Auch das Begriffspaar θλῖψις καὶ στενοχωρία ist von Paulus übernommen (O. Michel, Röm, S. 76); es begegnet bei Paulus nur in Peristasenkatalogen (Röm 8,35; 2.Kor 6,4) und ist alttestamentliche Wendung (Dt 28,53ff; Jes 8,22 u.ö.). Ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου ist ein hebraisierender Ausdruck für "jedermann" (Lev 7,27; 23,29 u.ö.), vgl. W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 1767.

L. Mattern[1] versucht, die Aussagen von Röm 2,7-10 mit den paulinischen Tugend- und Lasterkatalogen in Verbindung zu bringen. Bei genauer Untersuchung hingegen fallen sämtliche Argumente, die L. Mattern zur Begründung dieser Annahme anführt[2]. Man wird darum nur sagen können, daß Paulus sich sprachlich wie inhaltlich an Gedanken des hellenistischen Judentums anschließt. Die spezifisch paulinische Zuspitzung der Aussagen von V.4f besteht nun darin, daß Paulus das Wissen des Juden um die Langmut Gottes gegen ihn selbst wendet. Ebenso wendet sich die universale Ausrichtung von V.6-11[3] gegen den Glauben des Juden an seinen heilsgeschichtlichen Vorrang im Endgericht Gottes; die vermeintliche Vorzugsstellung des Juden wird von Paulus vielmehr ins Gegenteil verkehrt, indem der Jude "vorzugsweise" das Strafgericht Gottes erfährt (Röm 2,9). Grundlage dieser eigentlich gegen den Juden gerichteten Vergeltungsaussagen ist der alttestamentliche Grundsatz, daß Gott in seinem Gericht ohne Ansehen der Person richten wird[4]. Die polemische Spitze wird vor allem dann verständlich, wenn man berücksichtigt, daß der Topos von dem unparteiisch richtenden Gott im Judentum dadurch stark eingeschränkt wurde, indem man auf die Sonderstellung Israels vertraute[5] und die Theorie von den Verdiensten der Väter entwickelte[6].

---

1) Gerichtsverständnis, S. 127f, 136f.
2) Daß die Begriffe ἐριθεία, ἀδικία, κακός hier auftauchen, besagt nichts, da Paulus diese Begriffe auch außerhalb der Lasterkataloge verwendet. Der Begriff θυμός in 2,8 bezeichnet den Zorn Gottes und ist von dem Plural (menschliche Zornausbrüche) in Gal 5,20 und 2.Kor 12,20 zu unterscheiden. Εἰρήνη ist Heilsbegriff zur Bezeichnung der eschatologischen Gabe Gottes und nicht mit der Tugend der menschlichen Friedfertigkeit zu verwechseln. Zudem wird in Röm 2,7-10 das Tun des Menschen nicht durch eine katalogartige Aufzählung beschrieben.
3) Beachte besonders V.6.9.10.11.
4) Dt 10,17; 2.Chron 19,7; JesSir 35,13; Jub 5,16; PsSal 2,18. Dieser Grundsatz wird von der christlichen Gemeinde übernommen: Kol 3,25; Jak 2,1 u.ö.
5) Bill. III, S. 81-83.
6) A. Marmorstein, Doctrine of Merits, London 1920.

Obwohl Paulus in V.7-10 das Vergeltungsschema sowohl positiv wie negativ anwendet, liegt sein eigentliches Interesse allein an der negativen Vergeltung. Die Aussagen über den positiven Ausgang des Gerichtes in 2,7.10.14.26f. sind nur Folie für seine Anklage gegen den Juden, daß auch ihn als einen Übertreter des Gesetzes das Strafgericht Gottes treffe. Das dualistische Schema von Gut und Böse, Lohn und Strafe dient nur zur Illustration des "nach dem Maßstab der Wahrheit" (2,2) sich vollziehenden richterlichen Handelns Gottes.

Da die Werke des Menschen in V.9f durch das ἐργάζεσθαι τὸ κακόν bzw. ἀγαθόν näher bestimmt werden und in V.12-16 begründet wird, warum auch die Heiden nach dem Maßstab des Gesetzes gerichtet werden, gilt der νόμος qua Mosetora oder Naturgesetz als Maßstab für die Verurteilung bzw. Gerechtsprechung des Menschen[1]. Freilich entwickelt Paulus hier keine rabbinische Werktheologie, da er die Werke des Menschen als Einheit sieht und nicht bestimmte gute oder schlechte Taten des Menschen gegeneinander abwägt.

Auch Röm 2,12-16 steht ganz im Zeichen der gegen den Juden gerichteten Anklage. Ebenso wie Paulus in Röm 1,19-21 kein spekulatives Interesse an dem von ihm übernommenen Gedanken der revelatio naturalis hat, bietet auch 2,12-16 keine Handhabe dazu, über Inhalt und Begrenzung einer lex naturalis zu theoretisieren. Die aus der Tradition des hellenistischen Judentums stammenden Aussagen von Röm 2,14f[2] sind für Paulus Hilfsgedanken, die seine auf ein anderes

---

1) Es ist darum unmöglich, Röm 2,1-15 entnehmen zu wollen, daß Paulus bereits an dieser Stelle davon ausgehe, daß das Gesetz als Heilsweg aufgehoben sei; so L. Mattern, Geschichtsverständnis, S. 129f.
2) G. Bornkamm, Ges. Aufs. I, S. 25 Anm. 52 und S. 200ff.

Ziel gerichtete Argumentation begründen[1] wollen. Paulus kann nämlich seine Anklage gegen die Heiden und die Behauptung von ihrer Verantwortlichkeit für ihr Tun nur deswegen erheben, weil ihnen die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes und seiner Forderung gegeben ist (1,19-21.28.32). Andererseits kann er die Anklage gegen die Juden in 2,1ff auf dem Hintergrund einer positiven Schilderung der Heiden (2,14f.26-29) umso schärfer formulieren.

Die gegen die Juden gerichtete These, daß Juden wie Heiden im künftigen Gericht allein nach ihren Werken gerichtet werden und Gott der unparteiische Richter über beide ist (2,6-11), bedarf einer Begründung. Nachdem Paulus diesen Grundsatz des vergeltenden Endgerichtes durch einen sentenzartigen antithetischen Parallelismus in 2,12[2] und durch einen im Judentum wie im Christentum verbreiteten Lehrsatz[3] wiederholt hat, muß er begründen, warum die Heiden als die ἀνόμως Sündigenden (V.12a) und die μὴ νόμον ἔχοντες (V.14a.b) dennoch nicht einfach ohne Gesetzeserkenntnis handeln und darum für ihr Tun verantwortlich gemacht werden können[4]. Paulus kann darum eklektisch Gedanken und Begriffe der durch die hellenistische Synagoge vermittelten Popularphilosophie aufnehmen und sie neu interpretieren[5]: νόμος und φύσις

---

1) 1,19: διότι ... γάρ; 1,20: γάρ; 2,14: ὅταν γάρ.
2) Vgl. E. Käsemann, Ges. Aufs. I, S.
3) Siehe H. Windisch, Past, zu Jak 1,22; O. Michel, Röm, S. 77.
4) Paulus geht es in 2,14f nicht um die Rettung einiger Heiden, sondern allein um die Verantwortlichkeit von Juden wie Heiden gleichermaßen, d.h. um die Begründung seiner universalen Anklage (vgl. G. Bornkamm, Ges. Aufs. II, S. 99). Daß nicht an die Gesetzeserfüllung von nur "einigen" (O. Michel, Röm, S. 68) bzw. "manchen" (O. Kuss, Röm, S. 69) Heiden gedacht ist, erweisen die generellen Aussagen von V.26f, die auf V.14f zurückgreifen.
5) So das Begriffspaar νόμος - φύσις, das ἄγραφος νόμος-Motiv und der Begriff der συνείδησις; siehe G. Bornkamm, Ges. Aufs. II, S. 101-116.

werden an der Norm des schriftlich fixierten Toragesetzes gemessen; die συνείδησις fungiert nicht als letzte richterliche Instanz, sondern wird lediglich als der innere Zeuge des Menschen für den eschatologischen Gerichtsprozeß verstanden.

Daß V.14f unter dem Aspekt des künftigen Gerichtes geschrieben ist, erweist der Zusammenhang nicht nur mit V.6-13, sondern auch mit V.16. Der abrupte Übergang der präsentischen Aussagen von V.14f zu der futurischen Aussage von V.16 hat zu mancherlei Deutungen und literarkritischen Versuchen Anlaß gegeben: a) V.14f wurde als Parenthese verstanden oder b) ohne Handhabe durch die textliche Bezeugung als Glosse gestrichen (J. Weiss); c) die präsentischen Aussagen in V.14f wurden futurisch interpretiert (Lietzmann), bzw. d) die futurische Aussage von V.16 präsentisch (v. Hofmann, H.E. Weber); e) man postulierte einen Zwischengedanken zwischen V.15 und V.16 (Jülicher, Althaus, Michel, Pohlenz, Kuss) oder f) entschloß sich, wiederum ohne Anhalt in der textlichen Bezeugung, zur Ausscheidung von V.16 als Glosse (Weisse, Bultmann). Die inhaltliche und sprachliche Schwierigkeit von V.16 soll keineswegs bestritten werden, doch gibt V.16 in seinem jetzigen Kontext durchaus einen Sinn. Denn Paulus geht es ja in dem ganzen Zusammenhang von Röm 2 um die Unentschuldbarkeit von Juden und Heiden vor dem Richter des letzten Gerichtes. Die futurischen Aussagen von V.12f (ἀπολοῦνται, κριθήσονται, δικαιωθήσονται) finden in V.16 ihre sachgemäße Fortsetzung[1]. Die gegenwärtige Gesetzesübertretung steht ebenso in V.27 unter dem Hinweis auf das drohende künftige Gericht[2].

---

1) Daß V.16 sich auf das künftige Gericht bezieht, unterliegt keinem Zweifel: ἡ ἡμέρα ist term.techn. für den künftigen Gerichtstag, siehe W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 686f; gegen Nestle ist darum entsprechend 2,27; 3,6 κρινεῖ zu lesen.

2) V.14-16 hat in V.26f eine sachliche Parallele, s.ü.S. 162f.

Spielten schon in V.12-15 Gedanken der jüdischen bzw. der jüdisch-hellenistischen Tradition eine große Rolle, so fügt Paulus nun in V.16 die weitere traditionelle Aussage hinzu, daß nämlich Gott am kommenden Gerichtstag das Verborgene der Menschen richten werde[1] und interpretiert diesen traditionellen Topos durch den Zusatz: κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Die verhüllten Vorgänge im Inneren des Menschen drängen auf ihre eschatologische Enthüllung. Das im Eschaton stattfindende Gericht ist kein anderes als das Christus-Gericht[2].

In dem zu Röm 2,1-16 parallelen Abschnitt von 2,17-29 verschärft Paulus die Anklage gegen die Juden. Nach dem thetisch-allgemeinen Stil in 2,7-16 nimmt Paulus ab 2,17 wieder mit expliziter Anrede und im dialogischen Diatribenstil die Diskussion mit dem Juden auf. Die fromme Illusion des Juden, dem künftigen Gericht entfliehen zu können (2,3), wird nun ausführlicher begründet und zugleich entlarvt. Das Pochen des Juden auf seine heilsgeschichtlichen Privilegien des Gesetzes und der Beschneidung nützt nichts, da er ebenso wie der Heide das Gesetz übertritt (2,1.3). Die Kluft zwischen dem ausführlich geschilderten Selbstanspruch des Juden (V.17-20) und seiner faktischen Übertretung (V.21-23) wird nun völlig offenkundig. Darum gibt es kein Entrinnen vor dem künftigen Gericht (V.20f), denn "Gottes Gericht kümmert sich nicht um Ansprüche, es hält sich an die Tatbestände"[3].

Wie schon in Röm 2,9-13 so findet sich auch 2,26 der Gedanke, daß angesichts der Übertretung der heilsgeschichtliche Unterschied zwischen Juden und Heiden nivelliert wird[4]. Doch Paulus geht noch weiter: Die Heiden selbst werden Israel richten (2,27). Hiermit

---

1) Vgl. 1.Kor 4,5b; s.o.S. 71f . Vom enthüllenden Handeln ist noch Lk 8,17; Mk 4,22; Mt 10,26 die Rede, vgl. JesSir 1,30; 2.Makk 12,41; Jer 29 (49),10.
2) Vgl. R. Walker, EvTh 20, 1960, S. 312.
3) O. Kuss, Röm, S. 62.
4) Vgl. Röm 3,9.19f.30.

wird das jüdische Selbstbewußtsein radikal angegriffen und ausgelöscht. Einen solchen Gedanken hat das Judentum verständlicherweise nicht zu denken gewagt; die Aussage hat ihre einzige Parallele in der Predigt Jesu[1].

Nur der Täter des Gesetzes erweist sich als der wahre Jude. Daß seine Existenz erst durch das Evangelium ermöglicht wird, deutet die Wendung περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι an (2,29). Der wahre Jude ist der durch den Geist beschnittene, d.h. der Christ[2]. Nur der Christ hat die Möglichkeit, im endgerichtlichen Urteil Gottes den ἔπαινος zu erhalten[3].

Mit diesem abschließenden Hinweis in 2,28f auf die erst dem Christen mögliche Erfüllung des Gesetzes und die erst durch den Glauben eröffnete Heilsmöglichkeit fällt Paulus aus dem Argumentationsgang von Röm 1,18-3,20 heraus. Denn der Kontext steht ganz im Zeichen der gegen den Juden gerichteten Anklage aufgrund dessen faktischer Gesetzesübertretung. Der in Röm 2 so ausführlich dargestellte Gerichtsgedanke steht ganz im Dienste dieser Anklage. Weil der Jude ebenso wie der Heide als Gesetzesübertreter erfunden wird und sich nicht auf seine heilsgeschichtlichen Privilegien stützen kann, trifft auch ihn der verurteilende Gerichtsspruch Gottes. Paulus entfaltet den Gerichtsgedanken in Röm 2 unter Aufnahme jüdischer Gerichtsvorstellungen und Gerichtsterminologie, wendet ihn aber gegen den Juden selbst. Mit Röm 2,28f zieht Paulus den Gedanken der heilsgeschichtlichen Nivellierung des Juden nur aus: Um in der Terminologie von Röm 9 zu reden: nicht der Jude κατὰ σάρκα gilt etwas vor Gott, sondern der Jude κατὰ πνεῦμα, der die περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι (2,29) erfahren hat.

---

1) Mt 12,41f par Lk 11,31. P. Billerbeck kann weder zu Röm 2,27 noch zu den synoptischen Parallelen exakte jüdische Belege beibringen!
2) Siehe E. Käsemann, Perspektiven, S. 247.
3) Zu dieser eschatologischen Deutung von ἔπαινος siehe O. Michel, Röm, z.St., und O. Kuss, Röm, z.St.

6.1.4 Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen in Röm 3,1-20

Bevor Paulus das Resümee des mit Röm 1,18ff begonnenen Abschnittes in 3,9-20 zieht, ist er gezwungen, sich mit einigen Einwänden auseinanderzusetzen. Die in 2,1-6.7-11.12-16.25-29 durchgeführte Nivellierung der heilsgeschichtlichen Privilegien des Juden angesichts seiner faktischen Gesetzesübertretung und die daraus folgende Strafwürdigkeit im Gericht Gottes führen zu der Frage, ob Paulus den Wert der Heilsgeschichte Israels gänzlich in Abrede stelle. Paulus verneint diese Frage in 3,1f entschieden. An dieser Stelle erwähnt er von den Gaben, die Gott im Verlauf der Geschichte des Alten Bundes Israel hat zuteil werden lassen, nur die λόγια τοῦ θεοῦ[1]. Die Verheißungen Gottes und seine Bundestreue werden auch durch das bundesbrüchige Verhalten einiger nicht aufgehoben (vgl. 9,6). Diese Basis hat Paulus mit dem Juden gemeinsam. Die Kluft zwischen beiden tut sich erst hinsichtlich der aus diesem Glauben gezogenen Konsequenzen auf. Der Jude folgert daraus seine eigene Vorzugsstellung und eine letztgültige Parteilichkeit Gottes im künftigen Gericht. Paulus hingegen bekämpft eine solche Schlußfolgerung; für ihn erweist der Bundesbruch in der Geschichte Israels nur, daß auch die Juden unter der Macht der Sünde gefangen sind (3,9) und der ganze Kosmos dem Strafgericht Gottes anheimfällt (3,19). Die Untreue "einiger" macht grundsätzlich die Stellung eines jeden Menschen vor Gott deutlich: Gott ist wahrhaftig, und jeder Mensch ist ein Lügner (3,4a). Mit dieser im Anklang an Ps 116,11 formulierten Aussage verläßt Paulus die Diskussion

---

1) Die durch πρῶτον in V.2 eingeleitete Aufzählung wird im Folgenden nicht weitergeführt. Daß Paulus dennoch an einen Katalog von Heilsgaben denkt, zeigt Röm 9,4f.

um die heilsgeschichtlichen Privilegien Israels, um im Folgenden weitere Einwände zu erörtern, die grundsätzlich die Stellung des Menschen vor Gott betreffen. Bereits im Hinblick auf das Folgende fügt Paulus in Röm 3,4b das Schriftzitat aus Ps 51,6 an. In dem vom Menschen gegen Gott angezettelten Rechtsstreit geht Gott als der Sieger hervor. Der Bundesbruch von nur einigen in der Geschichte Israels darf den Juden nicht etwa dazu verleiten, das eigene Sündersein zu verleugnen oder eine Vorzugsstellung im Gericht aufgrund der bleibenden Bundestreue Gottes anzunehmen. Die Untreue Israels kennzeichnet vielmehr das Gottesverhältnis des Menschen schlechthin. Der mögliche Rechtsstreit des Menschen gegen Gott, der in V.5-8 Wirklichkeit wird, kann darum nicht zur eigenen Rechtfertigung, sondern nur zu dem einen Ergebnis führen, daß der Mensch seine Schuld eingesteht und Gottes Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit anerkennt.

Der in V.4 erwähnte Grundsatz von Gottes Wahrhaftigkeit und des Menschen Lüge veranlaßt in V.5-8 einige Einwände, die die Gerechtigkeit Gottes und die Verurteilung des Menschen zu hinterfragen suchen. Wie schon in V.1-3 setzt Paulus auch in V.5-8 den mit rhetorischen Fragen arbeitenden diatribischen Stil fort. Die sich von der Untreue einiger distanzierende Haltung des Dialogpartners ist nunmehr aufgegeben[1]. Der Gesprächspartner des Paulus folgert aus V.4a mit rein formal-logischen Argumenten, daß Gottes Gerechtigkeit und Ehre sich nur auf dem Hintergrund der menschlichen Untreue und Lüge abbilden, Gott also ungerecht sei, wenn er den Menschen als Sünder verurteile und das Strafgericht über ihn verhänge. Mit dieser abstrakt-theoretischen, d.h. von der eigenen wirklichen Situation vor Gott absehenden Argumentation versucht der

---

1) Beachte den Wechsel von V.5 ἡμῶν zu V.7 ἐμῷ, κἀγώ.

(fiktive oder reale) Gesprächspartner des Paulus, die Anklage des Paulus zu entkräften, daß alle Menschen unter der Macht der Sünde stehen und sich als strafwürdig im Gericht Gottes erweisen. In Röm 3,5-8 wird also die eigene Verurteilung durch Gott hinterfragt, indem die Theodizeefrage zu einem rein theoretischen Problem gemacht wird.

Paulus verteidigt die Position Gottes in diesem vom Menschen angezettelten Rechtsstreit mit Gott; denn es geht ihm nicht um Spekulationen um bestimmte Theologumena, sondern um das Nicht-Bestehen-Können des Menschen vor Gottes Gericht angesichts der unleugbaren Sünde aller. Darum kann er die Einwände, die Gottes Gerechtigkeit im Gericht in Frage stellen, nur als uneigentliche und unangemessene Redeweise verstehen[1]. Mit der Gegenfrage von V.6: ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; versucht Paulus, die im vorigen Kapitel dargelegten Maßstäbe (πῶς) des göttlichen Gerichtes in Erinnerung zu rufen[2]. Doch sichtlich hat er damit wenig Erfolg. Denn die Frage seines Dialogpartners in V.7 verharrt in derselben formal-argumentierenden Fragehaltung und in demselben inhaltlichen Einwand wie V.5 und gipfelt schließlich in der blasphemischen, als Verkündigung des Paulus ausgegebenen Devise von V.8a: Lasset uns das Schlechte tun, damit das Gute komme! Diese Aufforderung zum Sündigen ad maiorem Dei gloriam kann Paulus nur mit der knappen, polemischen Ansage des über solche Menschen rechtmäßig ergehenden Strafgerichtes Gottes beantworten[3]. Denn alles theologische Theoretisieren über die Gerechtigkeit Gottes im Gericht wird zu einem "satanischen Unterfangen"[4], wenn man nicht bereit ist, seinen

---

1) 3,5: κατὰ ἄνθρωπον λέγω, vgl. Röm 6,19; 1.Kor 9,8; Gal 3,15.
2) Das Gericht ergeht κατὰ ἀλήθειαν (2,2) über jedermann nach dem Maßstab der Werke (2,6-10); es ist unparteiisch (2,11) und richtet sich allein nach dem Tun oder Nichttun des Gesetzes (2,12f).
3) S.o.S. 53 ff.
4) G. Bornkamm, Ges. Aufs. IV, S. 148.

eigenen Standort als Sünder vor Gott in Rechnung zu stellen. Erst dann ist die Möglichkeit zu derartigen theoretischen Gegenfragen nicht gegeben, und es bleibt einzig die Anerkenntnis und das Bekenntnis der eigenen Sünde.

In Röm 3,1-8 begegnet Paulus also Einwänden, die die heilsgeschichtliche Nivellierung des Juden im Gericht nicht gelten lassen und statt des Zugeständnisses der eigenen faktischen Sündhaftigkeit vor Gott die zu erwartende Verurteilung mittels der Theodizeefrage hinterfragen wollen. Der Gerichtsgedanke steht also im Mittelpunkt der Diskussion des Paulus mit seinem Diskussionspartner. Obwohl der Gerichtsgedanke in diesen Versen eine wichtige Rolle spielt, wird das Gericht von Paulus nicht thematisiert. Thema von Röm 3,1-8 ist vielmehr der heilsgeschichtliche Vorzug Israels, den Paulus zwar zugesteht, aber nicht für die Stellung des Juden im Gericht gelten läßt. Thema ist weiter die Bestreitung der Gerechtigkeit Gottes im Gericht und die rechtmäßige Verurteilung des Menschen als Sünder. Daß die Erwartung des künftigen Gerichtes zwischen Paulus und seinem Dialogpartner nicht strittig ist, erweist der gegnerische Einwand von V.5b: μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; Hier wird nicht an dem künftigen Gericht gezweifelt, sondern nur die Gerechtigkeit Gottes in diesem Gericht in Frage gestellt. Paulus kann darum mit einer knappen Gegenfrage versuchen, seinem Gesprächspartner die bekannten und auch von ihm anerkannten Maßstäbe des künftigen Gottesgerichtes in Erinnerung zu rufen (V.6). In diesen vom Gericht handelnden Aussagen spricht sich die traditionelle Gerichtserwartung der jüdischen und christlichen Gemeinde aus. Zielpunkt des paulinischen Gedankenganges ist jedoch nicht die Belehrung über das künftige Gericht, sondern die den heilsgeschichtlichen Vorzug des Juden nivellierende Anklage gegen Juden

und Heiden gleichermaßen. Dies erweist der zusammenfassende Vers 9. Coram deo i. e. coram iudicio dei erweist sich die gesamte Menschheit als an die Macht der Sünde hoffnungslos verfallen. Die Kollektion von vernichtend anklagenden Schriftworten in 3,10-18 richtet Paulus ausdrücklich an die Adresse des Juden[1]. Der vom Juden über den Heiden gefällte Schuldspruch (2,1ff) hat auch für ihn selbst Gültigkeit, so daß Paulus seine von 1,18-3,20 reichende Anklage mit der Feststellung beschließen kann, daß der ganze Kosmos vor Gott strafwürdig ist (3,19).

Die Untersuchung der Gerichts- und Vergeltungsaussagen in Röm 1,18-3,20 hat gezeigt, daß der Gedanke der richterlichen Vergeltung Gottes überall im Dienst der universalen Anklage des Paulus gegen Juden und Heiden steht. Dem Gerichtsgedanken kommt somit kein thematischer Eigenwert zu, sondern er soll die Vorfindlichkeit des Menschen coram deo enthüllen, d.h. die Heillosigkeit und Strafwürdigkeit des Menschen vor Gott sichtbar machen.

Es ist nun zusammenfassend zu fragen, wie sich der Gerichtsgedanke von Röm 1,18-3,20 zum paulinischen Kerygma von der δικαιοσύνη θεοῦ verhält.

6.2 Die ὀργὴ θεοῦ und das paulinische Kerygma von der δικαιοσύνη θεοῦ.

Die offenkundige Parallelität von Röm 1,17 und 1,18 verlangt nach einer Verhältnisbestimmung von δικαιοσύνη θεοῦ und ὀργὴ θεοῦ. Stellt die ausführliche Abhandlung des Paulus über das Heiden und Juden treffende Zorngericht Gottes in 1,18-3,20 nur den dunklen Hintergrund dar, auf dem Paulus in pädagogischer Absicht die

---

1) V.19: Ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ.

durch Christus geschehene Heilsoffenbarung umso leuchtender darstellen kann? Oder handelt es sich hier um ein heilsgeschichtliches Darstellungsschema, das die Zornesoffenbarung als eine vergangene heilsgeschichtliche Epoche begreift (Jülicher) bzw. sie der Christusoffenbarung zeitlos nebenordnet (Kühl, Zahn)?

Um diese Fragen beantworten zu können, wird man zunächst die parallelen Aussagen von Röm 1,17 und 1,18 ins Auge fassen müssen. Mit dem gleichen präsentischen Verbum ἀποκαλύπτεται beschreibt Paulus die Enthüllung der sich antithetisch gegenüberstehenden δικαιοσύνη θεοῦ und ὀργὴ θεοῦ. Die Parallelität wird jedoch mehrfach durchbrochen: Während die δικαιοσύνη θεοῦ worthaft im Evangelium (V.17) offenbar wird, geschieht die Offenbarung des Zorngerichtes Gottes ἀπ' οὐρανοῦ während die im Evangelium verkündete Gerechtigkeit Gottes von jedem Glaubenden zum Heil ergriffen wird (V.16), ergeht das Zorngericht Gottes über die gottlose und ungerechte Menschheit (V.18), vollzieht sich schon jetzt in der "Preisgabe" zu noch größerer Sündenverfallenheit (V.24.26.28) und zielt auf ein völliges Offenbarwerden zum Zwecke der strafenden Vernichtung am künftigen Gerichtstag (1,32; 2,5.8f.12.16). Die größten Schwierigkeiten für die Zuordnung von Röm 1,17 zu 1,18 bereitet die begründende Partikel γάρ in V.18. Will man sie nicht einfach als farblose Übergangspartikel verstehen (H. Lietzmann), so besteht keine andere Möglichkeit, als V.18 als Begründung für die Notwendigkeit der Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ zu verstehen (M. Schenke). Weil die gesamte Menschheit, Juden wie Heiden gleichermaßen, schon jetzt hoffnungslos der Sünde verfallen ist, ist die Heilsoffenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die worthaft im Evangelium verkündet und von den Glaubenden ergriffen wird, notwendig.

Nur der Glaube an das geschichtlich gewordene Christusgeschehen bleibt als die einzige Möglichkeit, dem unausweichlichen Zorngericht zu entgehen[1]. Daß Paulus nicht an einer heilsgeschichtlichen Periodisierung im Sinne eines Nacheinander von Zornesoffenbarung und Heilsoffenbarung gelegen ist, zeigt Röm 3,26: Hier kann Paulus die angebliche vergangene Periode der ὀργὴ θεοῦ bei seiner Interpretation der urchristlichen christologischen Formel von 3,25 als die Zeit der ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ bezeichnen. Ebenso liegt Paulus nicht an einem zeitlosen Nebeneinander, das die Zornesoffenbarung als Moment der weltregierenden Tätigkeit Gottes versteht (Zahn), da νυνὶ δέ in 3,21 den eschatologisch geltenden Neubeginn unter Bezug auf das geschichtliche Ereignis der Christusoffenbarung betont (vgl. 3,26 ἐν τῷ νῦν καιρῷ). Röm 1,18-3,20 liegt auch nicht das Konzept einer propädeutischen Missionspredigt zugrunde (H.E. Weber), da Paulus ja an die christliche Gemeinde in Rom schreibt, also nicht Heiden oder Juden bekehren will, sondern als Christ gegenüber Christen sich Rechenschaft ablegt über die Größe des im Evangelium verkündeten Heilsgeschehen angesichts der totalen menschlichen Schuldverfallenheit. Paulus schreibt Röm 1-3 vom Standpunkt des Glaubenden aus, um die hoffnungslose Lage der nicht an Christus glaubenden Menschheit aufzuweisen (vgl. 7,7ff), sie für ihr schuldhaftes Verhalten verantwortlich zu machen und anzuklagen (3,9.19f). Allein deswegen kann Paulus Röm 1,17 und 1,18 nebeneinander stellen.

Damit ist der jüdische Gottesgedanke überwunden, der Gottes Gerechtigkeit und Gottes Zorn in der Weise einander zuordnet, daß aufgrund des Gerechtseins Gottes sein notwendiges Zornigsein gefolgert wird. Wie

---

1) Diese Interpretation von Röm 1,17f wird durch die begründenden Aussagen von 3,22b.23 bestätigt, die den Skopos von 1,18-3,20 wiederholen.

das heilsgeschichtliche Epochendenken geht auch dieser jüdische Gottesgedanke von einem verobjektivierenden und psychologischen Gottes- und Offenbarungsbegriff aus. Für Paulus jedoch sind δικαιοσύνη und ὀργή nicht Perioden- und Qualitätsbegriffe, sondern eschatologische Aktionsbegriffe[1]. Δικαιοσύνη θεοῦ bedeutet in unserem Zusammenhang die "heilsschaffende Tat"[2] und ὀργή θεοῦ entsprechend die gegenwärtig oder künftig richtende Tat Gottes[3]. Das Evangelium, das Paulus in 1.Kor 1,18 zusammenfassend das Wort des Kreuzes nennt, verkündigt keinen neuen Gottesbegriff, wonach Gott nur noch der Gnädige und nicht mehr der Zornige wäre. Zorn und Gerechtigkeit als Eigenschaften Gottes sind nicht Gegenstand des paulinischen Kerygmas - nur zu schnell würde sich Paulus sonst in Antinomien verstricken -, sondern können allenfalls sekundär zur Beschreibung von Handlungen Gottes in Gegenwart und Zukunft dienen. Inhalt des Evangeliums ist vielmehr Gottes Tat an mir; weil Gott an mir gerecht handelt und Gerechtigkeit walten läßt, deswegen kann er als der Gerechte bezeichnet werden. Durch den Glauben an das ihm persönlich geltende Heilswerk versteht sich der Glaubende neu und sieht zugleich auch die Situation des Nicht-Glaubenden schärfer.

Daß Paulus diese Situation des Nicht-Christen nicht hypothetisch erörtert, sich gleichsam auf den vorevangelischen Standpunkt des Juden stellt und rein theoretisch argumentiert: "Es würde so kommen, wenn das Evangelium nicht wäre und die Erfüllung des Gesetzes möglich wäre"[4], ergibt sich schon aus der Tatsache, daß sich der Gedanke des Gerichtes nach den Werken im ganzen corpus Paulinum findet, nicht nur in den

---

1) G. Bornkamm, Ges. Aufs. I, S. 9.
2) H. Conzelmann, Theologie, S. 264.
3) Vgl. R. Bultmann, Theologie, S. 288.
4) H. Lietzmann, Röm, S. 40.

Passagen, die von der vor- und außerchristlichen Situation des Menschen handeln[1]. H. Lietzmann versteht im jüdischen Sinne Zorn und Gerechtigkeit als Eigenschaften Gottes. Für Paulus ist Gott jedoch nicht a priori und a se der gütige und gerechte bzw. der zornige Gott, sondern er erweist sich als solcher, indem er mir im Glauben an die Heilstat Christi seine Gerechtigkeit schenkt und ich vom Evangelium her meine Verfallenheit unter die Sünde und meine Strafwürdigkeit angesichts des Gerichtes Gottes erkenne[2].

Die auffällige Reihenfolge der Entfaltung der ὀργὴ θεοῦ zunächst über die Heiden, dann über die Juden[3] versteht sich allein daher, daß Paulus die Zustimmung des Juden für das zurecht über die Heidenwelt ergehende Zorngericht Gottes benötigt, um dann den Juden als dem eigentlichen Adressaten seiner Anklage ab Röm 2,1ff überführen zu können. Der ganze Abschnitt 1,18-3,20 richtet sich also an die Adresse des Juden. Darauf verweisen nicht zuletzt die abschließenden Folgerungen in 3,19f. Die seltsam anmutende Einschränkung der voraufgehenden Zitatenkollektion in 3,19 auf die Juden (οἱ ἐν τῷ νόμῳ) nach der universalen Anklage in 3,9 erklärt sich eben daher, daß sich Röm 1,18-3,20 zunächst und in erster Linie gegen den Juden wendet. Man darf die Schwierigkeit des Zusammenhanges von 3,19a und 3,9b darum nicht zum Anlaß nehmen, V.10-19a als sekundären Zusatz auszuscheiden[4]. Die partikulare Zielrichtung (V.19a) der universalen Anklage (V.9b und V.19b) ist von Paulus gewollt und keine theologisch oder literarkritisch zu begründende Unebenheit. Dafür daß der Adressat der universalen Anklage von 1,18-3,20 der Jude ist, spricht weiter, daß sich

---

1) Die Exegese H. Lietzmanns kann sich nicht auf das ὅταν in 2,14 stützen, das iterative Bedeutung hat ("immer wenn"), ebenso nicht auf das ἐάν in 2,25f, das "wenn wirklich, wenn demnach" bedeutet; vgl. Bl.Debr. § 272,1.
2) Vgl. G. Bornkamm, Ges. Aufs. I, S. 27.
3) Vgl. die "richtige" Reihenfolge in 1,16; 2,9-12;3,9.30.
4) So M. Schenke, ThLZ 92, 1967, Sp 885ff

der dialogische diatribenartige Stil nur in den Passagen findet, die sich explizit gegen den Juden richten (2,1-6.17-27; 3,1-8). Obwohl der Römerbrief natürlich an die christliche Gemeinde in Rom geschrieben ist und nicht immer auszumachen ist, ob der fiktive oder reale Gesprächspartner an manchen Stellen des Briefes ein Jude oder ein opponierender Christ ist, ist es m.E. berechtigt, mit J. Jeremias[1] zu behaupten, daß Paulus sich in einem dialogus cum Iudaeis befinde. Denn die Explikation der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft geschieht weithin auf dem Hintergrund der jüdischen Bestreitung seines Kerygmas[2]. Diese Feststellung bestätigt die These von G. Bornkamm, der den Römerbrief als Testament des Paulus versteht und die lehrhafte Darstellung des Evangeliums damit erklärt, daß es sich hier um eine Botschaft handele, "die er (Paulus) in Rom predigen will und in Jerusalem verteidigen muß"[3].

Der die Ausführungen von Röm 1,18-3,20 wie ein roter Faden durchziehende Gerichtsgedanke ist einerseits die dem Paulus mit dem Juden gemeinsame Basis (Röm 2,2ff). Andererseits erfährt dieser Gerichtsgedanke dadurch eine besondere Anwendung, daß Paulus ihn gegen den Juden richtet und den Glauben des Juden an seine Vorzugsstellung im Gericht bestreitet. Das eigentliche Ziel der universalen Anklage ist somit die Nivellierung des heilsgeschichtlichen Vorzuges des Juden im Gericht.

Die oben gemachte Beobachtung zum Adressaten von Röm 1,18-3,20 findet eine zusätzliche Bestätigung durch die Aussage von 3,20. Röm 3,20 soll als Begründung von V.19, d.h. der Feststellung von der allgemeinen Schuld- und Strafverfallenheit der Menschheit, verstanden werden. Paulus greift in V.20 auf Ps 143,1f

---

1) Abba, S.271.
2) Dies gilt nicht nur für 1,18-3,20, sondern auch für 3,29-31; 4,1ff; 5,20f; 6,1.15; 7,1.7ff; u.ö.
3) Ges. Aufs. IV, S. 138.

zurück, versteht die Aussage des Psalms aber nicht nur als bloße Schriftbegründung von V.19; denn Ps 143,1f wird nicht bloß als biblisch-dogmatischer Hinweis auf die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen verstanden[1]. Paulus interpretiert das Schriftwort vielmehr durch ἐξ ἔργων νόμου und gibt ihm dadurch einen neuen Sinn. Die vollbrachten (!) Gesetzeswerke können den Menschen nicht vor Gott rechtfertigen, und zwar nicht nur wegen der zugrundegelegten prinzipiellen Sündhaftigkeit des Menschen (so U. Wilckens), sondern weil die Gesetzeswerke Ausdruck der Ursünde des Menschen, speziell des Juden, sind und sein rechthaberisches Bestehen-Wollen vor Gott begründen[2]. Die Aussage, daß allein wegen der Sündhaftigkeit der Mensch seine Rechtfertigung nicht erlangen könne und darum auf Gottes

---

1) In diesem Sinne, also allein von dem vorangehenden Kontext her, interpretiert U. Wilckens in seinem Aufsatz "Was heißt bei Paulus: 'Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?'", in: EKK 1, Vorarbeiten Heft 1, S.51-77. U.Wilckens bemüht sich um den Nachweis, daß allein die faktische Sündhaftigkeit des Menschen seine Rechtfertigung aufgrund von Gesetzeswerken unmöglich mache. Nach seiner Meinung seien die ἔργα νόμου von Paulus durchaus positiv verstanden worden. U. Wilckens widerspricht damit der Interpretation R. Bultmanns (Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in Exegetica, S.2oo), der geurteilt hat: Nicht erst die bösen Werke, die Übertretungen des Gesetzes, sind es, die den Juden vor Gott verwerflich machen, sondern schon die Absicht, durch Gesetzeserfüllung vor Gott gerecht zu werden, ist die Sünde, die in den Übertretungen nur zutage kommt". - Die folgende Exegese von Röm 3,2o beweist, daß Paulus die ἔργα νόμου nicht positiv, sondern immer schon negativ qualifiziert versteht. Schon U. Wilckens vermag in seinem genannten Aufsatz seine einseitige These nicht an allen Paulus-Texten zu verifizieren; in Hinblick auf Röm 9,3o-1o,4 un und Phil 3 ist Wilckens zu Zugeständnissen gezwungen, da Paulus hier nicht mit der faktischen Sündhaftigkeit des Menschen insbes. des Juden argumentiert, sondern grundsätzlich die in den ἔργα νόμου sich äußernde Gesetzesfrömmigkeit des Juden attackiert (vgl. U.Wilckens, a.a.O., S.68f und 71f). R. Bultmann ist also im Rcht, wenn er die Absicht des Menschen, durch Gesetzeserfüllung vor Gott gerecht zu werden, im Sinne des Paulus als die Sünde schlechthin versteht.

2) Vgl. G. Bornkamm, Ges. Aufs. IV. S. 1o7f, 147f.

Gnade angewiesen sei, hat Paulus mit dem Judentum gemeinsam[1]. Mit Röm 3,2o geht Paulus jedoch über das in 1,18-3,19 Gesagte hinaus; V.2o faßt nicht nur 1,18-3,19 zusammen, sondern weist auf das Folgende voraus[2]. Denn die Aussagen, daß kein Mensch aus Gesetzeswerken vor Gott gerechtfertigt werde und daß aus dem Gesetz (nur) Erkenntnis der Sünde komme, sind nicht aus dem jüdischen Glaubens und Gesetzesverständnis zu begründen, welche die Darlegungen von 1,18-3,19 beherrschen. Röm 3,2o setzt vielmehr das paulinische Verständnis der Rechtfertigung sola gratia et fide (3,21-3o) und die paulinische Auffassung vom Gesetz voraus[3]. Mit 3,2o verläßt Paulus Argumentationsbasis von 1,18-3,19; dort operiert er mit einem Sündenbegriff, der in der Übertretung des dem Menschen bekannten Gesetzes besteht. Die Sünde wird also von dem traditionellen jüdischen Gesetzesbegriff her entfaltet. Hingegen ist Röm 3,2o bereits von den spezifisch paulinischen Gesetzes-, Sünden und Glaubensverständnis her geschrieben. Der Mensch wird nicht deshalb gerechtfertigt, weil es ihm allein an der Erfüllung des Gesetzes mangelt (dies allein wäre die Zusammenfassung der beiden vorangehenden Kapitel), sondern weil er mit den vollbrachten Gesetzeswerken seine eigene Gerechtigkeit aufrichten will. Das Pochen des Juden auf die geleisteten Werke ist für Paulus nicht nur ein die eigene Sünde übersehender verzeihlicher Irrtum, sondern wegen der zugrundeliegenden Anmaßung gegen Gott Inbegriff der Sünde überhaupt (vgl. 3,27). Der Mensch steht nicht nur immer schon unter der Macht der Sünde, sondern auch unter dem Gesetz mit dessen Zwang, den Menschen zur Aufrichtung seiner eigenen Gerechtigkeit zu verleiten. Das Gesetz hat seine ursprüngliche Funktion, Leben zu geben, wegen der universalen Macht der Sünde verloren[4], die auch die positive Gesetzeserfüllung ins Negative verkehrt. Das Gesetz als Heilsweg ist somit vergangen[5]. Diese Außerkraftsetzung des Gesetzes als Heilsweg ist nicht allein durch den

---

1) Siehe H. Braun, Ges. Studien, S.1o3ff.
2) Vgl. 3,27ff; 7,7ff. - Auch G. Bornkamm, Ges. Aufs. IV, S.147, bemerkt das "'unvermittelte' Auftauchen dieses Gedankens" von Röm 3,2o, versucht hingegen - m.E. nicht überzeugend - nachzuweisen, daß die Aussage bereits in

bloßen Aufweis des Sünderseins möglich, sondern wird erst begreiflich von der Erfahrung der im Heilswerk Christi geschehenen Gnade Gottes.

Es bleibt nun zu fragen, warum Paulus die von seiner Rechtfertigungsbotschaft her zu verstehende Aussage von Röm 3,2o dennoch als Begründung (διότι) für seine Feststellung von der allgemeinen Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit des Menschen vor Gott darstellen kann. Die Frage nach der akausalen Gedankenverbindung von V.19 Und V.2oläßt sich beantworten, wenn man den Zusammenhang von V.22b-23, in dem Röm 1,18-3,19 zusammengefaßt werden, mit den folgenden Versen beachtet. Die Zitation der

---

1,18-3,2o vorbereitet sei.
3) Vgl. Röm 4,15a; 5,2of; 7,7ff; Gal 3,21ff.
4) Vgl. Röm 7,1off; 1o,6; Gal 3,11f. 21-24.
5) Röm 1o,4; man beachte den Anschluß von Röm 3,21 an V.2o.
- Damit ist allerdings nicht ausgesagt, daß der Christ nicht das Gesetz erfüllen solle. Die Rechtsforderung des Gesetzes wird gerade von den κατὰ πνεῦμα Lebenden erfüllt (Röm8,3-8 vgl. Röm 13,8-1o; 1.Kor 7,19; Gal 6,2). Insofern wird man P.von der Osten-Sacken widersprechen müssen, der in seiner Habil.-Schrift "Der Erste unter vielen Brüdern" im Rahmen seiner Exegese von Röm 7 die bei R. Bultmann angelegte Tendenz aufnimmt und dahingehend verstärkt, daß er auf S.174 behaupten kann: "Es (scil. das Ego von Röm 7,7ff) begehrt, nicht zu begehren, es will nicht begehren, aber gerade indem es dies will, hat es das Gesetz übertreten, das ja sagt: du sollst nicht begehren. Das Ego will, aber dies Wollen ist bereits die Verfehlung. Es will das Gesetz, indem es dies aber tut, d.h. begehrt, zeigt sich, daß das Ego mit seinem Tun (der Befolgung des Gesetzes) nicht das tut, was es will".
- In dieser Interpretation von P. von der Osten-Sacken wird der Gegensatz zwischen dem positiven Wollen des Menschen (das Gesetz zu erfüllen) und seinem faktischen Tun zu einer rein formalen Antinomie, die sich letztlich aus der Gleichsetzung von ἐπιθυμεῖν und θελεῖν ergibt. Wenn Paulus in Röm 7,7f das Dekalog-Gebot zitiert, so gebraucht er ἐπιθυμεῖν / ἐπιθυμία hier wie an fast allen anderen Stellen seiner Briefe (außer 1.Thess 2,17; Phil 1,23) in dem negativen Sinne von "verlangen, gelüsten nach Verbotenem" (s. W.Bauer, Wörterbuch, s.v.). Das θελεῖν bzw. ποιεῖν / πράσσειν hingegen wird von Paulus in Röm 7,15ff weder negativ beurteilt, noch gar mit dem ἐπιθυμεῖν von V.7 gleichgesetzt, wie P.von der Osten-Sacken das in seiner Interpretation tut.

judenchristlichen christologischen Formel in Röm 3,25, die Jesus Christus als das Sühnemittel und seinen Tod als den Sühnetod zur Vergebung der vorher geschehenen Sünden begreift, fügt sich nämlich gut zu der vorausgehenden Feststellung, daß alle Menschen gesündigt haben (3,23 vgl. 3,9.19). Paulus interpretiert dieses traditionelle Verständnis der Formel durch den Gedanken der Glaubensgerechtigkeit, in dem er in die zitierte Tradition sein Interpretament διὰ πίστεως (3,25) einfügt, den Genetivus subjectivus δικαιοσύνη αὐτοῦ der Formel durch δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (3,26) erklärt und die Formel durch δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι etc. (3,24) einleitet (vgl. 3,22). Damit macht er den Glauben an Jesus Christus zum konstitutiven Element für sein Verständnis von Rechtfertigung und Sündenvergebung. Gesetz und Gesetzeswerke einerseits und Glaube andererseits werden so zu entgegengesetzten, sich einander ausschließenden Möglichkeiten zum Heil.

Paulus geht also von der allgemeinen Sündverfallenheit des Menschen aus und sieht die Erlösung des Menschen in dem sündenvergebenden Tod Christi (3,23.25). Weil er das traditionelle Verständnis des Heilswerkes Christi durch sein Kerygma von der iustificatio sola gratia et fide interpretiert (3,24.26), kann er die negativ formulierte Rechtfertigungsaussage in 3,2o als Begründung des Gedankenganges von 1,18-3,19 aussprechen. Denn die Macht der Sünde ist so groß, daß jeder Mensch vor Gott als Sünder dasteht und auch die Gesetzeswerke sein sündhaftes Bestehen-Wollen vor Gott offenbaren. Das Gesetz und seine Erfüllung bieten dem Menschen keine Heilsmöglichkeit mehr, da das Gesetz nur noch als Instrument taugt, die Sünde zu enthüllen und zum Sündigen zu verleiten (3,2ob). Nicht νόμος und ἔργα νόμου können den Menschen rechtfertigen, sondern allein die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (3,22.26.28).

7. Die Vergeltungs- und Gerichtsaussagen in christologischen Texten

7.1 Der Gerichts- und Vergeltungsgedanke im Missionskerygma der hellenistischen Urgemeinde

Bevor auf den Gerichtsgedanken im eigentlich christologischen Kerygma der Urgemeinde eingegangen wird, soll zunächst die Frage untersucht werden, welche Rolle der Gerichts- und Vergeltungsgedanke in der Missionspredigt der hellenistischen Urgemeinde gespielt hat und ob sich Spuren davon in den paulinischen Briefen finden.

Es ist seit langem bekannt, daß Paulus in Röm 1 und 2 sich nicht nur in Sprache und Motiven, sondern auch in der Gedankenführung an die zeitgenössische jüdisch-hellenistische Propaganda anlehnt. Zwar darf man nicht Röm 1,18-3,20 als propädeutische Missionspredigt des Paulus verstehen[1], da wir in keinem paulinischen Brief ausgesprochene Missionspredigt, sondern nur Gemeinde-Didache vor uns haben. Wir sind darum zunächst nur im Stande, auf Themen und Struktur der apostolischen Gemeindepredigt zu schließen. Speziell in Röm 1,18-3,20 handelt es sich um eine Anklage, die nicht ohne weiteres in ein missionarisches oder dogmatisches Bekehrungsschema etwa in Form eines Nacheinanders von Gesetzespredigt und Evangeliumspredigt einzuordnen ist[2]. Dennoch kann nicht bestritten werden, daß Paulus in den ersten beiden Kapiteln des Römerbriefes in großem Umfange Material und Formulierungen der jüdisch-hellenistischen Propaganda verwertet.

Längst bekannt und einer erneuten Aufzählung nicht bedürftig sind die engen Berührungen von Röm 1,18-32 mit der Sapientia Salomonis, besonders der Kapitel 13-15, die zwar nicht die Behauptung einer literarischen

---

1) So A. Oepke, Die Missionspredigt, S. 76ff. und passim.
2) Vgl. G. Bornkamm, Ges. Aufs. I, S. 26,30-33.

Abhängigkeit begründen können[1], aber dennoch keinen Zweifel daran lassen, daß Röm 1,18ff und SapSal 13-15 Gedanken aussprechen, die in der jüdisch-hellenistischen Propaganda beheimatet sind[2]. - Hierher gehört auch der Aristeasbrief, besonders die apologetische Rede des Eleazar in 124-169. Die folgenden Elemente, die sich auch in Röm 1,18ff finden, begegnen hier in enger Verknüpfung: monotheistische Gotteslehre und Gerichtsgedanke (132.139); Götzendienst, insbesondere die Tierverehrung der Ägypter (134ff); Laster, insbesondere Homosexualität und Ehebruch (152); das Sich-Rühmen der Laster (153)[3]. - Aus der übrigen Literatur der jüdisch-hellenistischen Propaganda sind noch Josephus' Schrift Contra Apionem (1,65; 2,18ff.41.190-193), die Testamente der XII Patriarchen (insbes. TestLevi 17; TestNaph 3 und 4; TestBenj 9 und 14), Pseudo Phokylides 3, Joseph und Arseneth 11-13 sowie Philo[4] zu nennen. Paulus hat diese Traditionen der jüdisch-hellenistischen Propaganda nun nicht einfach übernommen, sondern in Röm 1,18ff zum Zwecke der Anklage gegen Heiden und Juden anders interpretiert und radikalisiert[5].

Für das hier zu verhandelnde Thema ist von besonderer Wichtigkeit, daß auch der Gerichts- und Vergeltungsgedanke zum festen Bestandteil der jüdisch-hellenistischen Propaganda gehört hat. Er konnte deshalb von Paulus für seine Anklage in Röm 1,18ff ohne weiteres übernommen werden. Sein Stellenwert in der Literatur der jüdisch-hellenistischen Propaganda wird sofort deutlich, wenn man sich die stereotypen Elemente vor Augen führt, die die Literatur der jüdisch-hellenistischen Propaganda bestimmen:

---

1) So E. Grafe, in: Weizsäcker-Festschrift, S. 285f.
2) So O. Michel, Paulus und seine Bibel, S. 14-18; J. Fichtner, Sap, S. 9 ; P. Dalbert, Theologie der hell.-jüd. Missionsliteratur, S. 71.
3) Vgl. TestAss 6,2; OrSib IV 31-39; SapSal 14,22.
4) Siehe die Belege bei O. Michel, Röm, S. 68 Anm. 5; Bill. II, S. 60-74; G. Bornkamm, Ges.Aufs.I,S.22; II, S. 65.
5) G. Bornkamm, Ges. Aufs. I, S. 12-26; II, S. 102-125.

1) Die Lehre von dem einen wahren Gott[1];
2) die Verkennung Gottes aufgrund von Götzendienst[2];
3) die Lasterhaftigkeit als Folge des Götzendienstes und als Zeichen des vorläufigen Gottesgerichtes[3];
4) der Ruf zur Buße[4];
5) die Schilderung oder Ansage des göttlichen Gerichtes[5].

Auch Röm 2, das sprachlich und sachlich eng mit 1,18ff verbunden ist, schöpft aus dem Material der jüdisch-hellenistischen Propaganda. Das Selbstbewußtsein und der Glaube des jüdisch-hellenistischen Propagandisten wird hier nur gegen ihn selbst gerichtet[6].

Trotz dieser auffallend zahlreichen Parallelen zwischen Röm 1 und 2 einerseits und der jüdisch-hellenistischen Propagandaliteratur andererseits bietet Paulus hier nicht ein festes apologetisch-propädeutisches Schema, das die Missionspredigt der Diaspora-Synagoge

---

1) OrSib Proöm 2,11; 3,629.760; SapSal 13,17; JosAsen 11,7; 13,11; Arist 132.139; Belege aus Philo bei H. Kasting, Anfänge, S. 32.
2) OrSib Proöm 62ff; OrSib 2,29ff; 3,276ff; 765; Arist 134ff; SapSal 11,15f; 14,27-29.
3) OrSib 3,36ff; 4,34; SapSal 14,22-26; Arist 152; TestLevi 17,11; TestNaph 3 und 4.
4) OrSib 1,128; SapSal 11,23; 12,10.18; TestNaph 4,3; Arist 188; Gebet Man 8ff; Belege aus Philo und Josephus siehe ThW IV, S. 989-991.
5) OrSib Proöm 81ff; OrSib 2,50ff; 3,766; 4,40-45; SapSal 14,30f; Arist 132; TestLevi 18,1ff.
6) Zu Röm 2,3 vgl. SapSal 11,9f; 12,22; zu Röm 2,4 vgl. SapSal 11,23; 12,10.19; 15,1; zu Röm 2,5 vgl. TestLevi 3,2; 15,2;zu Röm 2,7-10 vgl. SapSal 3,1-6.7ff; zu Röm 2,13 vgl. Aboth 1,17f; 3,17 und Bill. III, S.84-88; zu Röm 2,14f vgl. G. Bornkamm, Ges. Aufs. II, S. 102-114; zu Röm 2,17ff vgl. außer Jes 42,6; 49,6; Act 13,47; Mt 15,14; 23,16.24 besonders SapSal 18,4; OrSib 3,195; Josephus, contra Ap. II 41.279ff; Arist 1-3.150.153; TestLevi 14,4f; vgl. auch H. Lietzmann, Röm, S. 43: "V.19f machen den Eindruck, als zitiere Paulus die Worte einer jüdischen Schrift". H. Schlier, EvTh 5, 1938, S. 271, behauptet, daß "hinter dem Ausdruck 'Gestalt der Erkenntnis und der Wahrheit' sogar ein Titel für eine jüdische Propagandaschrift steckt"; zu Röm 2,22 vgl. Bill.III, S. 113-115; zu Röm 2,27 vgl. die Umkehrung in SapSal 3,8.

einfach kopiert. Das Gerichtsthema ist vielmehr von 1,18 an bestimmend, da Paulus nicht zum Zwecke der missionarischen Verkündigung schreibt, sondern angesichts seiner Heilsbotschaft die universale Anklage erheben will. Dennoch konnte Paulus Topik und Material der jüdisch-hellenistischen Propaganda übernehmen und seinem Zwecke dienstbar machen. Röm 1 und 2 stellen also keine eigentliche Missionspredigt dar, sondern schöpfen nur aus dem Material der urchristlichen Missionspredigt, für die wiederum die jüdisch-hellenistische Propaganda Vorbild gewesen ist.

Dies gilt insbesondere für den Gerichtsgedanken im Zusammenhang der Lasterkataloge[1]. Die oben gemachte Beobachtung[2], daß die Gerichtsansage im Zusammenhang der Lasterkataloge einen festen Topos in der urchristlichen Gemeindepredigt darstellt, ist nunmehr zu präzisieren: In diesem Punkte greift die urchristliche Gemeindepredigt auf die Missionspredigt der hellenistischen Urgemeinde wie auch der Diaspora-Synagoge zurück. In den Einleitungen zu den Lasterkatalogen bzw. zu den Gerichtsansagen spielt Paulus des öfteren auf seine anfängliche Verkündigung in den Gemeinden an[3]. Sowohl die Lasterkataloge wie auch die damit verbundenen Gerichtsansagen haben ihren ursprünglichen Sitz in der gegen die Heiden agitierenden Propaganda des hellenistischen Judentums. An sie haben die urchristlichen Missionare angeknüpft, indem sie die Kataloge und die Gerichtsansagen sowohl für ihre Missionspredigt als auch für die Gemeindeparänese verwendet haben.

---

1) Vgl. OrSib 2,35ff.50ff; 3,763-765.766; 4,31-39.40-45; SapSal 14,22-26.30-31; TestLevi 17,11; 18,1ff.
2) S.o.S. 126ff.
3) 1. Kor 6,9f; Gal 5,21; 1.Thess 4,1.2.6; vgl. auch Röm 2,2; 6,17; 1.Kor 5,9f; Kol 3,8f.

Die an Röm 1 und 2 gemachten Beobachtungen werden durch 1.Thess 1,9b-10 bestätigt. Der Rückblick auf die Anfänge der Gemeinde in Thessalonich veranlaßt Paulus zu einer allgemein gehaltenen Beschreibung der Existenz der Christen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Schon die Wiederaufnahme von εἴσοδος (1,9a) in 2,1 könnte darauf verweisen, daß die eingeschobenen Sätze in 1,9b-10 ein ursprünglich selbständiges Zwischenstück bildeten. Vor allem aber spricht eine Anzahl sprachlicher und inhaltlicher Beobachtungen dafür, daß Paulus in 1.Thess 1,9b-10 Sätze des urchristlichen Kerygmas aufnimmt:

Ἐπιστρέφειν zur Bezeichnung der Bekehrung vom Heidentum zum christlichen Glauben ist term. techn. der urchristlichen Missionspredigt (1) und findet sich in dieser Bedeutung nur hier bei Paulus; der paulinische Ausdruck dafür ist der Aorist von πιστεύειν (2) oder etwa δέχεσθαι (τὸν) λόγον(3) bzw. παραλαμβάνειν λόγον ἀκοῆς (1.Thess 2,13). - Ἀπὸ τῶν εἰδώλων faßt den Zustand vor der Bekehrung als Götzendienst auf, ist geläufiger Topos im Einst-Jetzt-Schema (1.Kor 12,2) und erscheint deshalb unter den Begriffen εἰδωλολάτρης - εἰδωλολατρία in den paulinischen Lasterkatalogen (4). Der Begriff εἰδώλα wird also im Sinne der jüdischen Polemik gebraucht. - Das von Paulus häufig gebrauchte Verb δουλεύειν findet sich nur in 1.Thess 1,9 in Verbindung mit τῷ θεῷ, während nach paulinischem Sprachgebrauch eher als Dativobjekt τῷ κυρίῳ bzw. Χριστῷ zu erwarten wäre. - Die Epitheta ζῶν (5) und ἀληθινός(6) sind geläufige Gottesattribute, die durch die alttestamentliche Sprache geprägt sind (7). Es handelt sich um eine allgemein verbreitete Formel zur Bezeichnung Gottes (8). - Ἀναμένειν ist hapax legomenon im NT;

---

1) Siehe Act 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 28,18.20.
2) Röm 13,11; 1.Kor 3,5; 15,2; Gal 2,16.
3) 1.Thess 1,6; 2,13.
4) 1.Kor 5,10f; 6,9; Gal 5,20.
5) Mt 16,16; 26,63; 2.Kor 3,3; 6,17; 1.Tim 4,10;Hebr 3,12; 9,14; 10,31; 12.22; 1.Petr 1,23; Apk 7,1.
6) Sonst nicht bei Paulus, siehe jedoch Joh 17,3; 1.Joh 5,20; Apk 3,7.14; 6,10.
7) Ps 42,3; Hos 2,1; 2.Kön 19,4.16; Jes 65,16 u.ö.
8) Vgl. E. von Dobschütz, Thess, z.St.; R. Bultmann, Theologie, S. 72f.

Paulus sagt dafür ἀπεκδέχεσθαι (1). - Die Verwendung von ὁ υἱὸς αὐτοῦ (sc. θεοῦ) für die Erwartung des bei der Parusie erscheinenden Messias ist deswegen auffällig, weil Paulus sonst mit der Parusieerwartung nur die Titel Kyrios und Christos verbindet. - Ἐκ τῶν οὐρανῶν (Plural) findet sich nur hier bei Paulus; die singularische Formulierung dagegen in 1.Thess 4,16; 1.Kor 15,47. - Mit dem Verbum ἐγείρειν umschreiben auch die vorpaulinischen Formeln in Röm 4,25; 10,9; 1.Kor 15,4 den Glauben an die Auferstehung, so daß wir es hier mit einer Aussage zu tun haben, die "offenbar ganz früh zu den mehr oder weniger fest formulierten Bekenntnissätzen gehört hat" (2). - Ἐκ τῶν νεκρῶν kommt sonst nur in den vorpaulinischen Sätzen von Eph 5,14; Kol 1,18 vor; Paulus schreibt stets ohne Artikel(3). Das Partizip ὁ ῥυόμενος als christologisch-eschatologisches Prädikat findet sich im NT sonst nur noch in dem Zitat von Röm 11,26 und könnte daher auf LXX-Sprachgebrauch zurückgehen (4). - Ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης ist in dieser Formulierung hapax legomenon im NT (5).

Nach A. Seeberg[6] hat sich besonders G. Friedrich[7] mit ähnlicher Argumentation wie oben dafür ausgesprochen, daß Paulus in 1.Thess 1,9f auf eine traditionelle Formel zurückgreift. Die Formel bildet ein Summarium der Themen der urchristlichen Missionspredigt: Abkehr von den Götzen, Hinkehr zu dem einen Gott, Erwartung des künftigen Retters aus dem Zorngericht, Hinweis auf die Auferweckung Christi. Die Parallelität zu den (freilich von Lukas zu einer literarischen Form gestalteten) Missionsreden der Acta[8] erweist, daß auch Lukas Motive der urchristlichen Missionsverkündigung aufnimmt und kombiniert und damit auf Material der jüdisch-hellenistischen Propaganda zurückgreift[9].

---

1) Röm 8,19.23.25; 1.Kor 1,7; Gal 5,5; Phil 3,20.
2) R. Bultmann, Theologie, S. 83.
3) Röm 4,24; 6,4.9.13; 7,4; 8,11.34; 10,7.9; 11,15; 1.Kor 15,12.20; Gal 1,1; Phil 3,11.
4) 1.Makk 2,60; 5,17; 12,15; Dan LXX 3,88; 8,4.7.11.
5) Vgl. Mt 3,7 par Lk 3,7; sowie Eph 5,6; Kol 3,6.
6) Katechismus, S. 82f.
7) ThZ 21, 1965, S. 502-516.
8) Act 3,19-21; 10,40-42; 17,22-31; vgl. 14,15; 26,18-20.
9) Vgl. E. Norden, Agnostos Theos, S. 10, 29, 35f; M. Dibelius, Aufsätze, besonders S. 67; W. Nauck, ZThK 53, 1956, S. 33-35; U. Wilckens, Missionsreden, S. 33-35; M. Pohlenz, Paulus und die Stoa, S. 554-556; H. Conzelmann, Act, S. 102-104; W. Eltester, Gott und die Natur, in: Bultmann-Festschrift 1954,

Dort finden wir ebenfalls häufig die Kombination von Bußpredigt zur Hinkehr zu dem alleinigen Gott mit der Gerichts- und Auferweckungsbotschaft. Die Predigt des monotheistischen Glaubens ist weder für Lukas noch für Paulus speziell charakteristisch; sie setzen "darin die Propaganda des hellenistischen Judentums fort"[1]. Die spezifisch paulinischen Verkündigungsinhalte, die Paulus sonst zur zusammenfassenden Charakteristik seiner eigenen Verkündigung anführt, wie z.B. der λόγος τοῦ σταυροῦ[2] finden sich nicht in dem Summarium von 1.Thess 1,9f. Die Kombination der monotheistischen Predigt mit der Ansage bzw. der Schilderung des Weltgerichtes hat die urchristliche Missionspredigt hingegen mit der jüdischen Apokalyptik gemeinsam[3]. Die Erwähnung des Namens Jesu und seiner Auferstehung wie seiner Retterfunktion im Gericht (1.Thess 1,10) darf somit als das neue Element der urchristlichen Missionsverkündigung gegenüber der Propaganda der Diaspora-Synagoge angesehen werden.

Mit 1.Thess 1,9f und den Parallelen in Acta ist weiter Hebr 6,1f zu vergleichen. Dort wird zunächst als Beschreibung der στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ (5,12) bzw. des τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος (6,1) auf zwei "Grundartikel der Heidenmissionspredigt" (4) zurückgegriffen und nach der Erwähnung der διδαχὴ βαπτισμῶν und der ἐπίθεσις χειρῶν vermutlich zwei weitere Stücke eines Proselytenkatechismus (5) angefügt: ἀνάστασις νεκρῶν und κρῖμα αἰώνιος. Die katechismusartige Aufzählung, die auch Auferstehung und Endgericht als Elemente der Anfangsverkündigung aufzählt, schöpft somit aus dem gleichen Material, das auch der urchristlichen hellenistischen Missionspredigt zugrundeliegt.

S. 227, kommt zu dem Ergebnis, daß die Areopagrede zwar als Ganzes von Lukas stammt, dieser aber "Gedanken der frühchristlichen Missionspredigt verwendet, deren Ursprung im Diasporajudentum" liegt.

1) R. Bultmann, Theologie, S. 71f, vgl. auch das Credo in 1.Kor 8,6.
2) 1.Kor 1,18, vgl. 1,21; 2,2; Gal 3,1.
3) R. Bultmann, Theologie, S. 77.
4) H. Windisch, Hebr, S. 49.
5) H. Windisch, ebd.; O. Michel, Hebr, S. 233, 238.

Versucht man eine Gliederung des traditionellen Stoffes von 1.Thess 1,9b-10, so bietet sich für den ersten Teil (V.9b-10a) eine (zugleich zeitliche) Dreiteilung nach den Verben ἐπιστρέφειν, δουλεύειν und ἀναμένειν an, während für den zweiten christologischen Teil eine entsprechende Aufteilung nicht gelingen will.[1] Allenfalls kann man den christologischen Gehalt der Formel in zwei Aussagen über die Auferstehung und die eschatologische Retterfunktion Jesu gliedern. Die Verknüpfung dieser beiden Aussagen und vor allem die Verwendung von υἱὸς θεοῦ als christologischem Titel im Zusammenhang der Parusie sind bei Paulus singulär[2]. Darum geht wahrscheinlich auch die Kombination der Aussagen von 1.Thess 1,9f nicht auf Paulus selbst zurück[3]. Der Unterschied von V.10b zu der sehr ähnlichen Formulierung in Röm 5,9[4] deutet ebenso darauf hin, daß wir es in V.10b nicht mit einer nachklappenden Hinzufügung durch die Hand des Paulus zu tun haben, sondern daß 1.Thess 1,9b-10 im ganzen ein vorpaulinisches Stück darstellt[5].

---

1) Die Aufteilung in zwei dreiteilige Strophen von G. Friedrich, a.a.O., S. 508, wirkt künstlich, da sie in der zweiten Strophe Zusammengehörendes auseinanderreißt. Es mag darum fraglich erscheinen, ob man von einem "Tauflied" sprechen kann, da der hymnische Stil mindestens für den zweiten Teil nicht offensichtlich ist und der Bezug auf die Taufe hypothetisch bleiben muß. Außerdem erscheint mir der von G. Friedrich behauptete Ursprung des Liedes aus dem Bereich der Logienquelle fraglich zu sein, da die Berührungen mit dem Q-Stoff zu vereinzelt sind.

2) Die Vorstellung von dem von den Himmeln erscheinenden Erlöser aus dem Gottesgericht paßt gut zur Menschensohnchristologie (vgl. Mk 13,26 par; Mt 16,27; 19,28; 25,31ff; Lk 21,36). E. Schweizer, ThW VIII, S. 372, vermutet darum, "daß ein ursprünglich vom Menschensohn ausgesagter Satz von Paulus ... mit dem seinen Gemeinden verständlichen Gottessohntitel neu interpretiert wurde"; vgl. G. Friedrich, a.a.O., S. 514f; W. Kramer, Christos Kyrios Gottessohn, S. 121f.

3) Gegen L. Mattern, Gerichtsverständnis, S. 83.

4) S.u.S. 193ff.

5) Gegen L. Mattern, a.a.O., S. 83 Anm. 53, und E. Schweizer, Gemeinde, S. 150 Anm. 591.

Versucht man die Gerichtsaussage in 1.Thess 1,10 zunächst aus sich heraus zu erklären, so fällt auf, daß allein die Auferweckung Jesu im Zusammenhang mit dem künftigen Rettungshandeln Jèsu Erwähnung findet. Mit der traditionellen Bezeichnung Gottes als Erwekker der Toten[1] wird allerdings nur beiläufig auf die Auferstehung verwiesen, ohne daß eine kausale Verknüpfung von Gottes Handeln in Christi Auferstehung und Christi künftiger Befreiungstat hergestellt wird.

Man kann fragen, ob der Wechsel der Präpositionen ἐκ und ἀπό in der Textüberlieferung Konsequenzen für das inhaltliche Verständnis der eschatologischen Errettung hat. Auch wenn man wegen der gleichwertigen Bezeugung die Lesart ἀπό nicht für eine sekundäre Angleichung an Röm 5,9, sondern für ursprünglich hält und ῥύεσθαι und σῴζειν synonym verwendet[2], macht es für das paulinische Verständnis der Formel keinen Unterschied, ob man an eine Bewahrung vor dem allgemeinen Zorngericht oder an eine Errettung vor dem Verdammungsurteil des künftigen Gerichtes zu denken hat. Die knappe Aussage in 1.Thess 1,10 erlaubt keine Rückfrage nach Art und Weise von Jesu Rettungshandeln, nach Termin und Art des Gerichtes wie nach den Objekten und Maßstäben des Zorngerichtes. Es ist deshalb verfehlt, aus dem Schweigen der von Paulus hier zitierten Tradition bezüglich dieser Fragestellungen irgendwelche Rückschlüsse positiver oder negativer Art auf die Bedingungen für die künftige Errettung (etwa Glaube, Zugehörigkeit zur Gemeinde oder ähnliches) zu ziehen[3].

---

1) Röm 4,24; 7,4; 8,11; 10,9; 1.Kor 6,14; 15,15; 2.Kor 1,9; 4,14; Gal 1,1; Eph 1,20; Kol 2,12; Hebr 11,19; Jak 5,15; 1.Petr 1,21; Act 3,15; 4,10; 13,30; 26,8; Joh 5,21.
2) Vgl. die Parallelität von 1.Thess 1,10 und Röm 5,9 und das synonyme Vorkommen beider Verben in Röm 11,26.
3) Gegen L. Mattern, Gerichtsverständnis, S. 85.

Im Zusammenhang seines Rückblickes auf die Anfänge der Gemeinde in Thessalonich beschreibt Paulus unter Aufnahme des urchristlichen Missionskerygmas als wesentliche Bestandteile des christlichen Glaubens: die Umkehr zu dem alleinigen Gott und die Hoffnung auf das rettende Handeln des auferstandenen und wiederkommenden Christus im Endgericht. Allein die Tatsache der künftigen Errettung der Christen ist hier im Blick, nicht dagegen die explizite Begründung dieser Errettung durch das Heilsgeschehen Christi.

Der zweite Teil des Summariums von 1.Thess 1,9b-10 repräsentiert ein neues Stadium der Entwicklung von der monotheistischen Bußpredigt mit Gerichtsandrohung in der jüdischen Propaganda hin zu der urchristlichen Missionspredigt, die jüdisch-hellenistische Elemente mit dem christologischen Kerygma von der Auferstehung und Retterfunktion Christi im Endgericht kombiniert hat. In 1.Thess 1,9f nimmt Paulus das Summarium des urchristlichen Missionskerygmas deswegen unverändert auf, weil es ihm hier nur zur Erinnerung und zur Beschreibung seiner anfänglichen Missionswirksamkeit in Thessalonich dient und nicht zur theologischen Reflektion in Bezug auf die ihm eigene Verkündigung Anlaß gibt. Wie Paulus dieses Kerygma von 1.Thess 1,10 theologisch verarbeitet und der eigenen Verkündigung einverleibt, zeigt Röm 5,9f[1].

---

1) S.u.S. 193ff.

7.2 Der Gerichtsgedanke im christologischen Kerygma der hellenistischen Urgemeinde

Über das urchristliche Missionskerygma hinaus finden sich auch sonst in den Paulusbriefen vorpaulinische christologische Aussagen, die von der Funktion Christi im Endgericht handeln. Diese sollen in diesem und im nächsten Abschnitt untersucht werden.

Inhaltlich eng mit 1.Thess 1,10 verwandt ist 1.Thess 5,9f. Zahlreiche Beobachtungen sprechen dafür, daß Paulus auch hier auf vorgeprägte Formulierungen der urchristlichen Tradition zurückgreift: Was die Verklammerung mit dem vorangehenden Kontext anlangt, hat bereits G. Wohlenberg bemerkt[1], daß V.9 nicht so sehr an V.8, sondern vielmehr an V.6f anschließt, also als eine nachgetragene credoartige Begründung zu verstehen ist[2]. Diese Verklammerung ergibt sich nicht nur aus der inhaltlichen Gedankenführung, sondern auch aus der gleichen Terminologie[3].

Zunächst ist im Hinblick auf den Sprachgebrauch von 1.Thess 5,9-10a festzustellen, daß er zahlreiche unpaulinische Spracheigentümlichkeiten enthält: Das Medium τίθεσθαί τινα εἴς τι als prädestinatianischer Ausdruck mit der Bedeutung:"jemanden zu etwas bestimmen" findet sich nur hier bei Paulus; er geht wahrscheinlich auf den Einfluß des LXX-Griechischen zurück[4]. Zur Bezeichnung der göttlichen Vorherbestimmung gebraucht Paulus sonst κεῖσθαι (1.Thess 3,3; Phil 1,16), εὐδοκεῖν (Gal 1,15; 1.Kor 1,21), πρόθεσις (Röm 8,28; 9,11). Derartige Verben und Substantive, die den prädestinatianischen Vorsatz Gottes bezeichnen, finden sich häufig in bekenntnishaften und liturgischen Texten[5]. - Περιποίησις "das Erwerben, Gewinnen"

---

1) Thess, S. 112f: V.9 ist "wenig oder vielmehr durchaus nicht geeignet, die zwei Schlußworte des 8.Verses zu begründen: ἐλπίδα σωτηρίας", sondern ist als Begründung des νήφωμεν (und γρηγορῶμεν) von V.6f zu beziehen.

2) Durch ὅτι eingeleitete Credosätze: Röm 10,9f; 1.Thess 4,10 u.ö.

3) S.u.S. 190. 4) Act 13,47 zit.; Röm 4,17 zit.

ist ein liturgisch voller Ausdruck zur Umschreibung des Heilsbesitzes (vgl. Eph 1,14; 2.Thess 2,14) und findet sich sonst nicht bei Paulus. In dem "bekenntnisartigen Stil" von Hebr 10,39[1] korrespondieren wie in 1.Thess 5,9 (εἰς περιποίησιν σωτηρίας - εἰς ὀργήν) ein ähnlicher Gerichts- und Heilsbegriff: εἰς ἀπώλειαν - εἰς περιποίησιν ψυχῆς. - W. Kramer[2] kommt in seiner Untersuchung der christologischen Titel bei Paulus zu dem Ergebnis: "Die Wendung διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ist als die ursprünglichste vorpaulinische διά-Formel anzusehen". - Der Ausdruck ἀποθανεῖν περί mit Genitiv bezeichnet die Sühnetod-Vorstellung, die Paulus aus der hellenistisch-judenchristlichen Urgemeinde übernommen hat[3].

Der auf 1.Thess 5,9-10a folgende Kontext: Der sich anschließende ἵνα-Satz in V.10b stellt die auf die aktuelle Situation in Thessalonich bezogene Folgerung des Paulus aus dem Kerygma von V.9-10a dar. Mit der εἴτε - εἴτε-Wendung läßt Paulus die die Thessalonicher bewegende apokalyptische Fragestellung hinter sich[4], zugunsten der für ihn allein entscheidenden Konsequenz: ἵνα ... ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν[5]. Dies wird vor allem an der Aufnahme der Verben γρηγορεῖν und καθεύδειν (vgl. V.6f) deutlich, die nun einen anderen Sinn, nämliich die Bedeutung "leben bzw. sterben" erhalten[6].

---

5) Vgl. Röm 1,4; 3,25; 8,29; Gal 1,4; Kol 1,19; Eph 1,5.9.11; 3,11; 2.Tim 1,9; 1.Petr 1,20.
1) O. Michel, Hebr, S. 366 Anm. 3.
2) A.a.O., S. 86.
3) E. Lohse, Märtyrer, S. 131 Anm. 4; R. Bultmann, Theologie, S. 87f.
4) S.o.S. 144.
5) Vgl. H. Conzelmann, EvTh 28, 1968, S. 394 Anm. 29: "Der nächste Abschnitt, 1.Thess 5,1-11, dient der Überwindung der apokalyptischen Fragestellung. Das Schicksal der gestorbenen Ungläubigen ist für Paulus ohne Interesse. Denn seine Eschatologie ist nicht apokalyptisch, sondern christologisch konstruiert".
6) M. Dibelius, Thess, S. 25; B. Rigaux, Thess, z.St.

Es stellt sich nun die Frage nach dem Sitz im Leben jener vorpaulinischen Aussage von 1.Thess 5,9-10a. Einen Hinweis zur Beantwortung bietet die kurze Notiz von E. Fuchs, der darauf aufmerksam macht, daß die Terminologie von V.4 an auf die Taufe hinweise[1]. Diese Beobachtung läßt sich in der Tat vielfach belegen[2]. Die eschatologische Paränese in 1.Thess 5,4ff greift also auf Taufaussagen zurück[3], so daß sich die eschatologische Terminologie[4] mit der Terminologie der Taufparänese vermischt[5]. Die abschließende σύν-Formel in 1.Thess 5,10b stellt das paulinische Interpretament sowohl des Bekenntnisses im Rahmen der Taufe (Röm 6,3.5.6.8) wie auch im Rahmen der eschatologischen Paränese (1.Thess 4,14a; 5,9f) dar[6].

Hieraus ergibt sich, daß die traditionelle urchristliche Gerichtsaussage in V.9 nicht direkt mit der eschatologischen Thematik von V.1ff verknüpft ist[7].

---

1) E. Fuchs, Glaube und Erfahrung, S. 121: "Terminologie (vgl. z.B. Gal 3,20f) und Bekenntnisformel (vgl. Röm 6,3ff) weisen von V.4 an auf die Taufe hin". E. Fuchs versteht unter der Bekenntnisformel allerdings nur den V.10 im Rückgriff auf 1.Thess 4,14a.
2) Auf Taufterminologie weisen hin: der Gegensatz Licht - Finsternis (1.Thess 5,4f; vgl. Röm 13,12; Kol 1,12-14; Eph 5,8f) sowie der Gegensatz Tag - Nacht (1.Thess 5,5-8; vgl. Röm 13,12); υἱοὶ φωτός und υἱοὶ ἡμέρας (1.Thess 5,5; vgl. Röm 13,13; Eph 5,8); ἐνδύσασθαι (1.Thess 5,8; vgl. Röm 13,12.14; Gal 3,27; Kol 3,10); μεθύειν (1.Thess 5,7; vgl. Röm 13,13; 1.Kor 6,10f); νήφειν (1.Thess 5,6.8; vgl. 1.Petr 1,13f; 4,3.7); καθεύδειν (1.Thess 5,6f; vgl. Eph 5,14; siehe auch H. Conzelmann, Eph, S. 85).
3) Beachte den Personenwechsel in V.6.
4) Γρηγορεῖν - νήφειν vgl. 1.Petr 5,8; Apk 3,2f; 16,15; IgnPol 2,3.
5) Ähnlich auch in Röm 13,12-14; Eph 5,8ff.
6) 1.Thess 4,14b.17. Vgl. auch N. Gäumann, Taufe und Ethik, S. 57, 63f, sowie H. Conzelmann, EvTh 28, 1968, S. 397: "Das Deute-Element ist die Präposition σύν".
7) Der terminologische Befund bestätigt die Beobachtung von G. Wohlenberg; s.o.S. 188.

Paulus will vielmehr die apokalyptischen Spekulationen in der Gemeinde von Thessalonich überwinden, indem er unter Aufnahme und Interpretation des Taufkerygmas allein auf die ethische Konsequenz abhebt und diese in der Gewißheit der künftigen Errettung unter den eschatologischen Vorbehalt stellt[1]. Die in der Taufe sichtbare Erwählung wird auf das Prädestinationshandeln Gottes zurückgeführt und mit dem eschatologischen Ziel der Rettung, negativ ausgedrückt: nicht des Zorngerichtes, verbunden. Der liturgisch volle Heilsausdruck περιποίησις σωτηρίας gibt in jedem Falle einen guten Sinn, ob man ihn auf Gott bezieht[2] oder auf den Menschen[3]. Die göttliche Bestimmung zum Heil schließt für Paulus ein aktives Heil-Schaffen des Menschen im Sinne der im Indikativ begründeten Taufparänese nicht aus[4]. Aufgrund des in der Taufe übereigneten Heilswerkes Christi, das mit bekenntnishaften Formulierungen beschrieben wird[5], folgert Paulus das σὺν αὐτῷ ζήσομεν[6]. Hierin liegt allein die παράκλησις und οἰκοδομή der Gemeinde begründet[7].

Mit 1.Thess 1,10 verwandt ist auch Phil 3,20b. Nach der polemischen Gerichtsansage in V.19a[8] schließt Paulus das gegen die Gegner in Philippi gerichtete Kapitel mit einem eschatologischen Ausblick. Im Unterschied zu der irdischen Gesinnung der Gegner beschreibt Paulus hier die Hoffnung der Christen[9].

---

1) Für ζήσωμεν in V.10 ist ein futurisches Verständnis anzunehmen: vgl. 1.Thess 4,17; denn ein Konjunktiv Futur steht ja nicht zur Verfügung; mit E. von Dobschütz, Thess, z.St.
2) So wahrscheinlich das Verständnis der vorpaulinischen Tradition.
3) Dieses und auch jenes Verständnis wird von Paulus auch sonst paradox nebeneinander gestellt: Phil 2,12f.
4) Beachte den Übergang von V.5 zu V.6.
5) 1.Thess 5,10a; Röm 6,3.8; vgl. 1.Thess 4,14.
6) 1.Thess 5,10b; Röm 6,5.8; vgl. 1.Thess 4,17.
7) 1.Thess 5,11; vgl. 4,18.
8) S.o.S. 48.
9) Beachte das betonte ἡμῶν γάρ.

Seit langem ist beobachtet worden, daß Paulus Phil 3,20f unter Verarbeitung von vorgeprägtem Bekenntnisgut formuliert hat[1]. Neuerdings rechnet man sogar damit, daß Paulus in diesen beiden Versen einen (fragmentarischen) vorpaulinischen Hymnus zitiert[2]. Die Entscheidung zwischen der einen oder der anderen Möglichkeit kann hier offenbleiben, da es in unserem Zusammenhang nur um den Nebensatz von V.20b geht: ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Σωτήρ sowohl als Gottesbezeichnung wie auch als christologischer Titel findet sich sonst bei Paulus nicht. Das Wort ist an dieser Stelle noch nicht unbedingt titular gebraucht[3], da die verbale Bedeutung von σῴζειν (vgl. 1.Thess 1,10) hier aufgrund des eschatologischen Kontextes sicher noch mitschwingt. Freilich ist die Wortbildung gegenüber 1.Thess 1,10 (τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς) und Röm 5,9f (σωθησόμεθα) hin zum titularen Gebrauch deutlich erkennbar: Der ursprünglich rein eschatologische Funktionsbegriff wird zum Titel, der in späterer Zeit dann auch in anderen als eschatologischen Zusammenhängen Verwendung finden kann[4].

Wie auch 1.Thess 1,10 und 5,9 beschreibt Paulus auch in Phil 3,20b mit Ausdrücken der urgemeindlichen Tradition Jesus Christus als den Retter aus dem Zorngericht. Der Gerichtsvorgang klingt freilich in Phil 3,20f nur von ferne an, da das Schwergewicht der Aussage auf der Schilderung der Parusie und der künftigen Verwandlung der Christen liegt.

---

1) Vgl. R. Bultmann, Theologie, S. 81f; G. Friedrich, Phil, S. 92ff; J. Gnilka, Phil, S. 208ff; E. Norden, Agnostos Theos, S. 384; E. Lohmeyer, Phil, S. 156ff.
2) G. Strecker, ZNW 55, 1964, S. 63ff, 75ff; E. Güttgemanns, Apostel, S. 240ff, und neuestens mit vermehrten Argumenten J. Becker, ThZ 27, 1971,S. 16-29.
3) So H. Conzelmann, Theologie, S. 105.
4) 1.Tim 6,14; 2.Tim 4,1.8; Tit 2,13.

7.3 Die Verarbeitung des Gerichtsgedankens des urgemeindlichen christologischen Kerygmas durch Paulus

Während Paulus in 1.Thess 1,10 und 5,9 sowie Phil 3,20b die Aussagen von der eschatologischen Rettung im Gericht unverändert tradiert hat, finden sich bei ihm auch eine Reihe von Stellen, in denen er die christologischen Gerichtsaussagen in größerem Maße mit eigenen Worten beschreibt. Der Anschluß an das urgemeindliche christologische Kerygma ist zwar noch erkenntlich, zugleich wird jedoch auch die paulinische Verarbeitung dieses Kerygmas und die eigene Interpretation des Paulus sichtbar. Diese Stellen sollen im Folgenden zur Sprache kommen.

Die Aussage von Röm 5,9: δικαιωθέντες οὖν ἐν τῷ αἵματι σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς stellt gleichsam die paulinische Interpretation von 1.Thess 1,10 und 5,9 dar. Denn jetzt begründet Paulus die Rettung vor dem künftigen Zorngericht durch den für ihn typischen Gedanken der Rechtfertigung. Mit der Rechtfertigung durch den Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Christus wird die gewisse Hoffnung der Christen auf die von Gott geschenkte Herrlichkeit gesetzt (Röm 5,3; vgl. 3,23b). Die Verklammerung von Rechtfertigung und Hoffnung wird in Röm 5,1 durch das zusammenfassende δικαιωθέντες οὖν deutlich, das nicht nur das Thema der vorangehenden Kapitel aufgreift, sondern auch unmittelbar an das διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν der vorpaulinischen christologischen Formel von 4,25 anschließt.

Das neue Thema von Röm 5,1-11, die Hoffnung der Christen, gründet also in der geschehenen Rechtfertigung. Die Gedankenreihe von V.6-10 entfaltet darum das Thema von der im Heilswerk Christi sichtbaren Liebe Gottes her: V.8 nimmt auf die grundlegende These von V.5f Bezug, da der Gedanke in V.7 durch den kaum geglückten Erklärungsversuch für Christi

Tod für die Gottlosen unterbrochen wird[1]. Mit zwei Schlüssen a maiore ad minus in V.9 und V.10 beschreibt Paulus die Konsequenzen aus dem Heilshandeln Christi für die Zukunft der Christen: V.9 σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς und V.10 σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ.

Da sich das δι' αὐτοῦ auf die mehrfach ausgesprochene Grundaussage des Abschnittes, den Tod Christi für die Sünder, bezieht und da das ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ (stilistischer Präpositionswechsel!) auf den zweiten Teil der christologischen Formel von Röm 4,25 rekurriert, begründet Paulus die Hoffnung von der zukünftigen Rettung der Christen aus dem Zorngericht mit dem urgemeindlichen zweiteiligen Credo von Tod und Auferstehung Christi. Der Vordersatz der Qal-Wachomer-Schlüsse und die Partizipien des Nachsatzes wiederholen die Ausgangsthese von V.6[2]; gleiches gilt von den Wendungen, die im Sprachgebrauch des hellenistischen Judenchristentums der Urgemeinde den Tod Christi als Sühnetod verstehen (vgl. V.6.8.9.10). Hieran wird deutlich, daß Paulus Rechtfertigung und Versöhnung mit der traditionellen ὑπέρ-Formel (V.6.7.8) und dem ebenfalls traditionellen Terminus der Opfersprache ἐν τῷ αἵματι (V.9)[3], d.h. mit der urgemeindlichen Sühnetod-Vorstellung verbunden hat. Auch die Verklammerung des Gedankens von der Rettung aus dem eschatologischen Zorngericht mit der Sühnetod-Vorstellung[4] und mit der Auferstehungsaussage[5] ist bereits traditionell. Der genaue Vergleich von Röm 5,9f mit 1.Thess 1,10 zeigt jedoch, daß das von Paulus

---

1) So H. Lietzmann, Röm, S. 59.
2) Die Wendungen in V.6 u. V.8, die das Sündersein bezeichnen, entsprechen also einander.
3) Vgl. Röm 3,25; 1.Kor 10,25; 11,25; Kol 1,20; Eph 1,7; 2,13.
4) Vgl. Röm 5,9 mit 1.Thess 5,9f; s.o.S. 188ff.
5) Vgl. Röm 5,10 mit 1.Thess 1,10; s.o.S. 182ff.

zitierte urchristliche Missionskerygma in 1.Thess 1,9f zwar die Errettung aus dem künftigen Zorngericht im Zusammenhang mit der Auferweckung Jesu nennt, ohne allerdings die Heilsbedeutung der Auferstehung ausdrücklich hervorzuheben und die Beziehung zwischen Auferstehung und künftiger Errettung genauer zu bestimmen. In 1.Thess 1,10 scheint die Auferstehungsaussage etwas nachklappend in den Zusammenhang eingedrungen zu sein. In Röm 5,12 hingegen enthält der Hinweis auf die Auferstehung (ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ) die Begründung der künftigen Errettung.

Während die urchristliche Tradition in 1.Thess 1,9f die Hoffnung auf die künftige Errettung (anders als 1.Thess 5,9f und Röm 5,9) nicht mit dem Sühnetod-Gedanken verbindet, ist die Begründung dieser Hoffnung in Röm 5,9 durch Rechtfertigung und Versöhnung ohne Analogie im urchristlichen Kerygma. Man wird sich also die folgende Entwicklung vorstellen müssen: 1.Thess 1,9f parallele Auferweckungs- und Errettungsaussage; 1.Thess 5,9f Begründung der Errettungsaussage durch den Sühnetod-Gedanken; Röm 5,9f Begründung der Errettungsaussage durch den Sühnetod- und Auferstehungs-Gedanken und zusätzlich durch die Aussage von der Rechtfertigung (vgl. auch Röm 3,25f).

Zusammenfassend ist festzustellen: Paulus interpretiert die Aussage von der Errettung aus dem künftigen Zorngericht, die im urchristlichen Missionskerygma (1.Thess 1,10) und im urchristlichen Taufkerygma (1.Thess 5,9f) enthalten ist durch die für ihn spezifischen Interpretamente von Rechtfertigung und Versöhnung (Röm 5,9f).

Ähnliche Beobachtungen über das Verhältnis von vorpaulinischer Vergeltungs- und Gerichtsaussage zur paulinischen Interpretation dieser Tradition lassen sich an Röm 5,12-21 anstellen.

Die Größe des Heilsgeschehens in Christus beschreibt Paulus in Röm 5,12-21 durch die Gegenüberstellung der Unheilswirkung der Sünde Adams mit der Heilswirkung der Christustat. Mit 5,12ff sind die Adam-Christus-Typologien in 1.Kor 15,21-22.45-49 zu vergleichen. In 1.Kor 15,20 greift Paulus auf Begriffe des urgemeindlichen Credos zurück[1], um den Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der Auferstehung der Christen zu erläutern. Die gleiche Intention hat auch der Rückgriff auf die Adam-Christus-Typologie in 15,21[2]. Mit θάνατος bzw. ἀνάστασις νεκρῶν, ἀποθνήσκειν bzw. ζωοποιηθήσονται[3] wird die verhängnishafte Wirkung von Adam bzw. Christus beschrieben (ähnlich in 15,44-49). Die Typologien in 1.Kor 15 haben als eine traditionsgeschichtliche Vorform von Röm 5,12ff zu gelten, da Paulus hier viel stärker mit eigener Hand konzipiert und dabei die vorgegebenen Entsprechungsgedanken in mehreren Anläufen korrigiert und interpretiert[4].

---

1) Siehe H. Conzelmann, 1.Kor, S. 316f.
2) Jene Typologie ist vermutlich in der korinthischen Gemeinde als bekannt vorauszusetzen; H. Conzelmann, 1.Kor, S. 317 Anm. 45, paraphrasiert ἐπειδή mit "es ist anerkannt". Die Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft der Typologie: gnostischer Urmensch-Mythos (R. Bultmann; E. Fuchs; E. Brandenburger; L. Schottroff) oder jüdische Urmensch-Spekulation (A. Marmorstein) braucht hier nicht erörtert zu werden, da Paulus in jedem Falle auf von der christlichen Gemeinde übernommene Vorstellungen seiner jüdischen oder hellenistischen Umwelt fußt.
3) Das Futurum und die zukünftige Auferstehung der Toten bilden wahrscheinlich die wegen des eschatologischen Vorbehaltes von Paulus vorgenommene "Umbiegung" des zu erwartenden, dem θάνατος analogen Begriffes ζωή; siehe H. Conzelmann, 1.Kor, S. 317 Anm. 48, S. 319, 343 (vgl. das Futur in V.49b).
4) Vgl. U. Luz, Geschichtsverständnis, S. 195.

Vorgegeben ist die Entsprechung zwischen dem durch die Übertretung Adams inaugurierten Todesschicksal und der Wirkung der Christustat. Ziel der Typologie ist darum auch nicht - wie im Judentum - die Spekulation über den Ursprung der Sünde[1], sondern allein die Darstellung der Wirkung der in Christus geschehenen Heilstat angesichts des Vernichtungsschicksales der adamitischen Menschheit.

Deutlich liegt auf der Adamseite der Vergeltungsgedanke zugrunde. Die Sünde Adams zieht aufgrund des Straffolgedenkens den Tod nach sich. Zielpunkt ist die kollektive Ausweitung dieser individuell geschehenen Vergeltung auf die ganze Menschheit. Paulus versteht dieses durch Adam inaugurierte Verhängnis so, daß Tod und ἁμαρτία (Singular! vgl. 3,9) auf diese Weise zur Herrschaft über den Kosmos gekommen sind (V.12.15.17). Dieser mit der Typologie gesetzte Verhängnisgedanke wird von Paulus in Röm 5,12-21 sowohl auf der Adamseite wie auch auf der Christusseite mehrmals durchbrochen. Dies führt dazu, daß der Gedankengang der Verse nicht einfach gradlinig verläuft: V.12 ist ein Anakoluth; V.13 und 14 eine Parenthese; V.15-17 schränken die Entsprechung von Adam und Christus zweimal ein; erst in V.18 und 19 kann der Adam-Christus-Vergleich korrekt durchgeführt werden; V.20a stellt wiederum eine Zwischenbemerkung dar; V.20b-21 bildet den abschließenden Vergleich im paulinischen Sinne[2].

Die Herrschaft des Todes über alle Menschen wird in V.12 nicht nur mit dem durch Adams Sünde verursachten Todesschicksal (dem Verhängnisgedanken) begründet, sondern zugleich mit der zu verantwortenden Sünde aller[3].

---

1) Ursprung der Sünde ist der Teufel, SapSal 2,23f; der böse Trieb, 4.Esr 3; syrBar 54.
2) Vgl. G. Bornkamm, Ges. Aufs. I, S. 80-90; E. Brandenburger, Adam und Christus, S. 15ff. u. S. 64.
3) V.12d: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, vgl. 1,18-3,20, besonders 1,32; 2,7-10; 2,12; 3,23.

Diese Korrektur nimmt Paulus ganz im Sinne des jüdischen Denkens vor; denn auch im Judentum findet sich ein unausgeglichenes Nebeneinander von Schuld- und Verhängnisgedanken[1]. Die schwer zu deutende Parenthese in V.13f[2] versucht dem Einwand zu begegnen, wie Paulus in der Zeit zwischen Adam und Mose von Sünde sprechen könne, da doch in dieser Zeit kein Gesetz vorhanden war und Paulus soeben (Röm 4,15b) den allgemeinen Grundsatz aufgestellt hatte: Wo kein Gesetz ist, ist auch keine Übertretung. In Röm 5,13 hält Paulus an der universalen Herrschaft der Sünde auch schon vor der Gesetzgebung am Sinai fest, weil schon vor Mose der Tod herrschte und Paulus, konform mit dem jüdischen Denken, diesen nur als Folge von Sünde, und zwar der Sünde Adams ebenso wie der Sünde aller, verstehen kann. Doch ist Paulus genötigt, die Herrschaft der Sünde zwischen Adam und Mose in ihrer Bedeutung einzuschränken: Weil kein Gesetz vorhanden war, wird die Sünde nicht angerechnet (V.13)[3]. Der Zusammenhang mit V.14 gibt nur dann einen Sinn, wenn man das präsentische ἐλλογεῖται in V.13 nicht auf den Tod bezieht, sondern auf die eschatologische Anrechnung im Gericht. Hierfür spricht sowohl die jüdische Vorstellung vom künftigen Verrechnen der kontoartig aufgeführten Werke des Menschen[4] als auch die Aussage von Röm 4,15a, daß das Gesetz den eschatologischen Zorn wirke, d.h. die Sünde als Sünde negativ eschatologisch qualifiziere[5].

---

1) 4.Esr 7,116-126; syrBar 48,42-47; 54,15.19; vgl. Bill. II, S. 228f; H.J. Schoeps, Paulus, S. 198 Anm. 235; A. Marmorstein, ZNW 30, 1931, S. 272ff; J. Freundorfer, S. 93ff.
2) R. Bultmann, Theologie, S. 252f, hält diese Verse für "vollends unverständlich".
3) Man beachte den Tempuswechsel in V.13.
4) Belege bei G. Friedrich, ThLZ 72, 1952, Sp. 523-528, und E. Brandenburger, a.a.O., S. 197: Jes 65,6; Dan 7,10; Jub 30,17f; 39,6; äthHen 81,4; 89,62f; 98,7f; 104,7; 108,7; slavHen 52,15; TestBenj 11,4; syrBar 24,1; Aboth 2,1; 3,16; vgl. auch Bill. II, S. 170-173; siehe auch Phil 4,17; Phlm 18.
5) Vgl. E. Jüngel, ZThK 60, 1963, S. 54f.

Der irdische Tod wird also nicht nur als Strafe für die Sünde (Adams und aller Menschen) verstanden. Durch das Gesetz wird das Todesverständnis nach Paulus radikalisiert: Schon der irdische Tod impliziert die eschatologische Verdammung (κατάκριμα vgl. V.16b und 18a)[1]. Das Gesetz hat also eine negative soteriologische Funktion; es bewirkt das eschatologische Verdammungsurteil über die Sünde schon im irdischen Tod, steigert also die vernichtende Bedeutung der Sünde und macht damit zugleich auch den "Überreichtum" der Gnade offenbar (V.2o).

Die durch οὐχ ὡς eingeleiteten Verse 15 und 16 und die Qal-Wachomer-Schlüsse in V.15 und 17 bilden eine zweifache Korrektur des Entsprechungsgedanken der Adam-Christus-Typologie. Das durch Christus geschehene χάρισμα bzw. δώρημα ist mit dem παράπτωμα Adams nicht geradewegs zu vergleichen. Denn die Sünde Adams führt zur Herrschaft des Todes über alle und letztlich zur Verdammung aller (V.18). Die Gnadentat Gottes in Christus hingegen stellt das Angebot der Rechtfertigung für alle dar und verheißt den Glaubenden das ewige Leben. Die Inadäquatheit von Adam- und Christusgeschehen bringt Paulus auf mehrfache Weise in V.15-17 zum Ausdruck: durch die thetisch vorangestellten οὐχ ὡς -Sätze, die πολλῷ μᾶλλον-Schlüsse, den Subjektwechsel von V.15b zu V.15c und V.17a zu V.17b; weiter durch den unterschiedlichen Ausgangspunkt beider "Verhängnisse" (V.16b ἐξ ἑνός — ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων), durch die plerophorische Rechtfertigungsterminologie auf der Christusseite (V.15c.17b), durch das Partizip λαμβάνοντες (V.17), das die nicht naturhafte Wirkung der Christustat ausdrückt, und schließlich durch den in V.17.19.21 enthaltenen eschatologischen Vorbehalt[2].

Paulus beschreibt also die Wirkung der Tat Adams konform mit seiner jüdischen Tradition mittels des Vergeltungs- und Gerichtsgedankens. Zur Explikation des Christusgeschehens hingegen taugt der Vergeltungsgedanke nicht. Dies zeigt allein die Rechtfertigungsterminologie in V.15.17: χάρις, δωρεά, δώρημα, δικαιοσύνη. Sehr deutlich korrigiert und

---

1) Siehe P.von der Osten-Sacken, Der Erste unter vielen Brüdern, Göttinger Habil.-Schrift 1972/73, S.138-145.
2) Zur Inadäquatheit des Vergleichs s. G.Bornkamm, Ges.Aufs. I, S.8o-9o; R.Bultmann, Exegetica, S.435ff; E. Brandenburger, a.a.O., S.219ff.

interpretiert Paulus hier die traditionelle Adam-Christus-Typologie und den zugrundeliegenden Gedanken der schicksalhaften Vergeltung durch die für ihn zentrale Aussage der iustificatio impii.

Nach den mehrmaligen Korrekturen der typologischen Entsprechungen wird in V.18f der Vergleich zwischen Adam und Christus formal korrekt durchgeführt. Auch hier wird die Adamseite mit dem Vergeltungs- und Gerichtsgedanken beschrieben: Die Sünde Adams führt zum κατάκριμα aller Menschen (V.18a); die Wirkung der Christustat hingegen wird durch paulinische Rechtfertigungsterminologie ausgedrückt (V.18b.19b). Die gegenwärtige Rechtfertigung (V.15c) umschließt für Paulus die künftige Rechtfertigung (V.18b.19b) und die Gabe des ewigen Lebens (V.21f vgl. V.17b).

Die Exegese von Röm 5,12-21 bestätigt die oben an Gal 6,7-10[1], Röm 6,19-23[2] und Röm 5,9f[3] gemachten Beobachtungen: Den traditionellen Vergeltungs- und Gerichtsgedanken interpretiert und durchbricht Paulus von seinem Rechtfertigungskerygma her.

Als ein weiteres Beispiel dafür, wie Paulus den Gerichtsgedanken des urgemeindlichen christologischen Kerygmas aufnimmt und verarbeitet, soll nun abschließend Röm 8,31-39 dienen.

Den langen ersten Teil des Römerbriefes, der die paulinische Rechtfertigungsbotschaft entfaltet, beschließt Paulus mit einem Abschnitt, der den Sieg der Liebe Gottes und die unerschütterliche Heilsgewißheit der Christen preist.

---

1) S.o.S. 140ff.
2) S.o.S. 134ff.
3) S.o.S. 193ff.

Zu Römer 8 sind in jüngster Zeit gleich zwei umfangreiche Untersuchungen erschienen, und zwar die Habilitationsschriften von H.R. Balz[1] und P. von der Osten Sacken[2]. Auf deren Ergebnisse kann ich mich im Folgenden beziehen.

Wenn man den Abschnitt Röm 8,31-39 mit H.R. Balz[3] in die beiden Teile V.31-34 und V.35-39 untergliedert und den ersten Teil in Aufnahme des ἐδικαίωσεν (V.30) unter die Überschrift stellt: "Die vollgültige Rechtfertigung", sowie den zweiten Teil (V.35-39) in Aufnahme des ἐδόξασεν von V.30 unter die Überschrift: "Die vollgültige Verherrlichung", so wird damit die deutliche Zäsur nach V.34 markiert. Die drei parallelen τίς -Fragen in V.31b, V.33a und V.34a fragen jeweils nach einem Gegner, der die Rechtfertigung des Christen in Frage zu stellen oder anzugreifen versucht. In der jeweils folgenden Antwort wird die Frage durch eine heilsbetreuernde Aussage als unbegründet abgewiesen. Von diesen ersten drei Frage-Antwort-Einheiten ist die vierte Frage-Antwort-Einheit (V.35-39) abgehoben, da hier nach einem Widerfahrnis oder nach einer Macht gefragt wird, die imstende sein könnte, den Christen von der Liebe Gottes zu trennen; die Prozess-Situation des Anklagens und Verteidigens ist hier verlassen[4]; denn es wird hier allgemeiner nach bedrohenden Ereignissen oder Mächten gefragt, die die Heilsgewißheit des Christen antasten könnten.

---

1) H.R. Balz, Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18-39, BevTh 59, München 1971.
2) P. von der Osten Sacken, Der Erste unter vielen Brüdern. Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, Habil.-Schrift Göttingen 1972/73. Ich zitiere aus dem Maschinen geschriebenen Exemplar, da diese Arbeit, die gleichzeitig mit der meinigen der Göttinger Theol. Fakultät vorlag, noch nicht als gedruckte Veröffentlichung in FRLANT vorliegt.
3) H.R. Balz, a.a.O., S. 118ff.
4) Mit P. von der Osten Sachen, a.a.O., S.14f.

Die detaillierte traditions- und formgeschichtliche Analyse von P. von der Osten Sacken hat ergeben, daß Paulus in Röm 8,31-39 das Gerüst der vier Frage-Antwort-Einheiten der Tradition entnommen und im Grundriß nicht selbst formuliert hat[1]. Die Frage-Antwort-Reihe hat ihren Sitz im Leben in der urgemeindlichen Unterweisung und ist nach P. von der Osten Sacken als katechetisches Formular zu bezeichnen[2], das die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens unter dem Aspekt von möglichen Bedrohungen der Glaubensgewißheit zusammenfaßt. Möglicherweise ist die vierte Frage-Antwort-Einheit (V.35-39) im Verlauf der mündlichen Überlieferung hinzugewachsen, mit Sicherheit jedoch hat Paulus sie bereits vorgefunden[3]. Die Einfügung des an sich vorgeprägten Peristasenkataloges in V.35, des Schriftzitates aus Ps 43,22 LXX in V.36 sowie die Rahmung des Mächtekataloges von V.37-39 gehen auf das Konto der paulinischen Bearbeitung. Diese paulinischen Erweiterungen des Traditonsstückes sowie die Einfügung der Gegensatzpaare οὔτε θάνατος οὔτε ζωή wie οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα in den Mächtekatalog von V.37-39 zeigen deutlich, daß Paulus bei seiner Aufnahme und Bearbeitung der Tradition die Anfechtungssituation des Glaubenden in Leiden und Tod vor Augen hat, wodurch die Wirklichkeit des Heils in Christus bedroht erscheint.

Nach P. von der Osten Sacken[4] hatte das katechetische Formular, das dem paulinischen Text zugrundeliegt, ursprünglich die folgende Gestalt:

τίς καθ' ἡμῶν; ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν,
ὃς γε τὸν ἴδιον υἱὸν παρέδωκεν
ὑπὲρ ἡμῶν.

---

1) P. von der Osten Sacken, a.a.O., s. bes. S. 13.
2) A.a.O., S.21.
3) A.a.O., S. 30f.
4) A.a.O., S.31.

τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ;	θεὸς ὁ δικαιῶν.
τίς ὁ κατακρινῶν;	Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὃς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν.
τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ;	οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἑτέρα.

Wer ist gegen uns?	(Niemand, denn:) Gott ist für uns, der ja den eigenen Sohn für uns dahingegeben hat!
Wer wird die Auserwählten Gottes anklagen?	(Niemand, denn:) Gott ist es, der gerecht spricht!
Wer ist es, der verurteilen wird?	(Niemand, denn:) Christus Jesus ist es, der gestorben ist, mehr noch – der auferstanden ist, der zur Rechten Gottes ist, denn er tritt auch wirklich für uns ein!
Wer wird uns trennen von der Liebe des Christus?	Weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Höhe noch Tiefe noch irgendein anderes Geschöpf.

Im Zusammenhang mit der Fragestellung dieser Arbeit ist nun von besonderer Bedeutung, daß die drei ersten Frage- Antwort-Einheiten die Prozess- Situation im eschatologischen Gericht im Blick haben[1]. Hier wird jeweils nach einem Gegner gefragt, der die Christen anklagen, ja sogar verurteilen könnte. Die jeweils folgende Heilsbeteuerung weist die Frage als rhetorisch und unmöglich ab, indem immer wieder auf das Heilshandeln Gottes in Christus verwiesen wird: Gott ist für uns; er hat seinen eigenen Sohn für uns dahingegeben; er spricht gerecht; Jesus Christus ist gestorben, auferstanden, sitzt zur Rechten Gottes und tritt für die Glaubenden ein.

Alle diese Formulierungen entstammen traditionellen Credo-Formeln: So die die Sühnetod-Vorstellung der

---

1) Gerichtsterminologie: ἐγκαλέσει (V.33); κατακρινῶν

jüdisch-hellenistischen Urgemeinde enthaltende Wendung ὑπὲρ ἡμῶν [1] (V.31f.), die Dahingabe-Formel (V.32a)[2], die im Anschluß an Jes 50,7-9 formulierten substantivischen Partizipien ὁ δικαιῶν (V.33) und ὁ κατακρινῶν (V.34)[3] sowie die christologischen Bekenntnisformeln in V.34[4].

Die drei τίς -Fragen in V.31-34 werden also nicht eigentlich beantwortet, sondern durch eine in traditioneller Sprache formulierte Heilsbeteuerung abgewiesen. Gleichwohl stellt sich die Frage, wer diese Gegner sein könnten, die möglicherweise in einem künftigen Prozess die Christen anklagen und zur Verurteilung bringen könnten.

Da Röm 8,31-39 den Schlußabschnitt des großen ersten Teiles des Römerbriefes bildet, wird man die Antwort in dem vorangehenden Kontext zu suchen haben. Hinter dem anklagenden τίς wird man den νόμος und die ἁμαρτία zu verstehen haben. Hierauf weist das das 8. Kapitel einleitende Stichwort κατάκριμα (8,1 vgl. 8,33) die Verdammung für das unter die Macht der Sünde verkaufte Ego (7,14) wäre unausweichlich, wenn es nicht dir Befreiung durch Christus und die Wirkung des Pneuma gäbe. Die Lösung des Konfliktes des Menschen, der unter dem Gesetz und der Sünde steht, wird im 8. Kapitel weiter durch die Begriffe ζωὴ καὶ εἰρήνη einerseits, bzw. θάνατος andererseits (V.6) sowie durch ζωοποιήσει (V.11) und ζήσεσθε (V.13) einerseits, bzw. σῶμα νεκρόν / θνητόν (V.10f.) und μέλλετε ἀποθνήσκειν (V.13) andererseits beschrieben.

(V.34); auch καθ' ἡμῶν (V.31) und δικαιῶν (V.33) haben juridische Färbung. Das Futur ἐγκαλέσει und das futurisch zu verstehende ὁ κατακρινῶν sind im effektiven Sinne, und nicht im logischen Sinne, zu verstehen; s. P. von der Osten Sacken, a.a.O., S.14 Anm. 1.

1) Vgl. R. Bultmann, Theologie, S.87; E. Lohse, Märtyrer, S.131f.
2) Vgl. Röm. 4,25; 1. Kor. 11,23; Kramer, Christos, S.112; Michel, Röm, S.214.
3) Zum Verhältnis von V.33f zu Jes 50,7-9 s. P. von der Osten Sacken, a.a.O., S. 27-29.
4) Siehe E. Fuchs, Freiheit, S. 117; O.Michel, Röm, S.216; U. Luz, Geschichtsverständnis, S.371; p. von der Osten Sacken, a.a.O., S. 24f.

Der Kontext des 8. Kapitels des Römerbriefes zeigt ebenso wie die im Schlußabschnitt V.31-39 aufgenommene katechetische Tradition, daß für Paulus der Mensch seinen Freispruch in dem eschatologischen wie zugleich auch gegenwärtigen Prozess durch das rechtfertigende Handeln Christi erfährt. Wenn diese Aussage auch bereits in dem christologischen Kerygma der hellenistischen Urgemeinde enthalten ist, - der Abschnitt Röm 8,31-34 also sachlich zu den vorher behandelten Texten (1. Thess 5,9f und Phil 3,20)[1] zu stellen ist -, so zeigen doch die Aufnahme der katechetischen Tradition von Röm 8,31-39 an so hervorgehobener Stelle am Schluß des großen ersten Teiles des Römerbriefes wie auch die eigenständigen Aussagen des Apostels im vorangehenden Kontext, daß für Paulus der Me Mensch vor der durch das Gesetz und die Sünde veranlaßten Verurteilung nur duech das Christusgeschehen bewahrt wird, das Paulus mit dem für ihn so zentralen Rechtfertigungskerygma auslegt.

---

1) S.o. S. 188fff.

8. Die Aufnahme traditioneller Gerichts- und Vergeltungs-Aussagen durch Paulus und ihr Ort innerhalb der paulinischen Theologie - Zusammenfassung

8.1 Die Frage nach der Einheitlichkeit der paulinischen Gerichts- und Vergeltungsaussagen

Ein Überblick über die in dieser Arbeit zur Sprache gekommenen Gerichts- und Vergeltungsaussagen zeigt, daß Paulus den Gedanken der Vergeltung und des Gerichtes Gottes in sehr verschiedenen Zusammenhängen seiner Briefe verwendet, freilich nicht immer mit der gleichen Betonung und Ausführlichkeit. In den Danksagungen, Gebetswünschen und Lobsprüchen, in den knappen Gerichtsansagen innerhalb polemischer Texte, in den Unheilsansagen im Rahmen von Lasterkatalogen und an etlichen anderen Stellen klingt der Gerichts- und Vergeltungsgedanke nur von ferne an. An einer ausführlichen Schilderung über die näheren Umstände des Gerichtes, über den Inhalt der strafenden Vergeltung Gottes sowie ihrer Auswirkung ist Paulus nicht gelegen. Die feststehende Tatsache des kommenden Gerichtes wird vielmehr einfach vorausgesetzt und veranlaßt Paulus des öfteren, die Adressaten seiner Briefe auf die sich daraus ergebenden Konsequenzen für ihr Verhalten in der Gegenwart hinzuweisen.

Paulus hat den Gerichts- und Vergeltungsgedanken nie zu einem eigenständigen Thema seiner Erörterung geformt, sondern stets nur als Argumentationsmittel verwendet. Anders als die Auferstehung, die Existenzform der Christen im künftigen Äon, die Begleitumstände der Parusie bildet das kommende Gericht kein selbständiges Thema, dem Paulus sein besonderes Interesse widmet. Es ist darum verständlich, daß sich im corpus Paulinum das typisch apokalyptische Endgerichtsgemälde

fehlt[1].

Ebenso können der ius-talionis-Gedanke und das κατὰ τὰ ἔργα-Motiv fehlen und die einzelnen Gerichts- und Vergeltungsaussagen inhaltlich zueinander in Spannung stehen. Denn Paulus greift sehr häufig seine Gerichts- und Vergeltungsaussagen aus der jüdischen (von der christlichen, z.T. schon vorpaulinischen, Gemeinde übernommenen) Tradition auf, um aus dem auch seinen Gemeinden bekannten Glaubenswissen die Konsequenzen für das Leben der Christen in der Gegenwart zu ziehen. Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen im corpus Paulinum sind also nicht einheitlich: Gott[2], Christus[3], die Engel[4] und die Christen[5] werden als Richter im Endgericht vorgestellt. Auch der Maßstab des Gerichtes kann verschieden bezeichnet werden: Das Gericht vollzieht sich nach dem Maßstab der Werke[6], speziell nach der rechten Gottesverehrung oder nach dem Einhalten der Gottesforderungen[7]; dann aber auch nach der Einstellung des Menschen zum Evangelium[8]. Andererseits kann sowohl der Satan als die Ursache der endgerichtlichen Verdammung, wie auch Gott bzw. Christus als Ursache der Errettung im Gericht genannt werden[9], ohne daß dadurch die Verantwortlichkeit des Einzelnen für sein Tun aufgehoben wird. Aus diesem Grunde scheint es so, daß die Christen dem künftigen Gericht (besser: dem Verdammungsgericht) entnommen sind, während sich andererseits zahlreiche Gerichtsparänesen gerade an die Christen richten, d.h. mit dem Gericht auch über die Christen ausdrücklich gerechnet wird. Trotz seiner

---

1) Spuren davon werden allenfalls in 1.Kor 3,12-15 sichtbar, doch verfolgt Paulus auch hier ein ganz anderes Argumentationsziel.
2) Z.B. Röm 2,16; 14,10; 1.Kor 1,8; 1.Thess 2,5 u.ö.
3) Z.B. 1.Kor 4,5; 2.Kor 5,10; 1.Thess 2,19 u.ö.
4) Vgl. 1.Thess 3,13.
5) Röm 16,20; 1.Kor 6,2.
6) Vgl. z.B. 2.Kor 5,10; 11,15; Röm 2,7-10 u.ö.
7) Siehe z.B. Röm 1,22ff; 6,21f; 1.Kor 6,9f; Gal 5,21 u.ö.
8) Siehe Röm 2,16; 3,19ff; 2.Kor 2,15f; 1.Thess 2,15f.
9) Röm 16,20; 2.Kor 2,14-16; - 1.Kor 1,8f; 10,13; Phil 1,6.10f; 1.Thess 5,23f u.ö.

Gewißheit, daß der Glaube an Gottes in Jesus Christus sichtbarer Gnade vor der Verdammung rettet, kann Paulus an dem alttestamentlichen Satz von dem unparteiisch richtenden Gott festhalten (Röm 2,11; vgl. Kol 3,25; Eph 6,9).

Diese Uneinheitlichkeit der Gerichts- und Vergeltungsaussagen erklärt sich daraus, daß Paulus den in traditioneller Terminologie ausgedrückten Gedanken des Gerichtes und der Vergeltung nicht thematisiert hat, ihm also nicht an Forum, Vollzug und Inhalt sowie Modalitäten des künftigen Gerichtes gelegen ist, sondern daß er den Gerichts- und Vergeltungsgedanken ausschließlich als Mittel für seine auf ein ganz anderes Ziel gerichtete Argumentation einsetzt.

8.2 Die Rezeption von traditionellen Gerichts- und Vergeltungsaussagen durch Paulus

Die obige traditionsgeschichtliche Analyse der paulinischen Gerichts- und Vergeltungsaussagen hat zum Ergebnis: Paulus hat den Gerichtsgedanken sehr häufig aus der Tradition des Judentums und der christlichen Urgemeinde aufgenommen. Es könnte also so scheinen, als sei der Gerichts- und Vergeltungsgedanke - so die These mancher Ausleger - ein von Paulus unüberwundener "jüdischer (und urchristlicher) Rest"[1] innerhalb seiner Theologie. Doch schon die Tatsache, daß Paulus den Gerichts- und Vergeltungsgedanken an so zahlreichen Stellen und in so verschiedenen inhaltlichen und formgeschichtlichen Zusammenhängen seiner Briefe verwendet, gibt zu denken. Darüber hinaus läßt sich zeigen, daß Paulus die Gerichts- und Vergeltungsaussagen durchaus in seine Theologie integriert hat,

---

1) S.o.S.2.

indem er diese Aussagen nicht nur tradiert, sondern auch durch Zusätze und durch seine Argumentation im Kontext interpretiert hat. Um einige Beispiele zu nennen:
Die korinthische Abwertung der gegenwärtigen somatischen Existenz veranlaßte Paulus zur Interpretation der traditionellen Gerichtsaussage von 2.Kor 5,10 mittels des Interpretamentes τὰ διὰ τοῦ σώματος[1]. - Das in Röm 6,21f nach dem Vorbild der Gerichtsansagen im Rahmen der Lasterkataloge formulierte Schema der doppelten Vergeltung wird in V.23 auf der positiven Seite von Paulus durchbrochen, indem er zwar den Tod als τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας ansieht, das ewige Leben jedoch als τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν bezeichnet[2]. - Die traditionelle "Bauernregel", daß die Ernte der Saat entspreche (Gal 6,7), wird von Paulus nicht nur in dem Sinne verwendet, daß böse Taten die göttliche Strafe nach sich ziehen, das Ergehen also dem Tun entspreche, sondern durch die für ihn bezeichnende Antithese σάρξ - πνεῦμα interpretiert, um die Christen zu ermahnen, den eschatologischen Kairos zu nutzen (V.8-10)[3]. - Die aus dem Missionskerygma der hellenistischen Gemeinde stammende christologische Aussage, daß Christus der Retter aus dem künftigen Zorngericht sei (1.Thess 1,10), wird von Paulus in Röm 5,9f dahingehend interpretiert, daß die durch Christi Tod und Auferstehung geschehene Rechtfertigung der Grund für die künftige Errettung ist (vgl. Röm 5,12-21; 8,31-39)[4]. Das christologische Kerygma der Urgemeinde, das Paulus im Sinne seiner Rechtfertigungsverkündigung versteht, kann also dazu dienen, nicht nur das urchristliche Credo vom Sühnetod, sondern auch den traditionellen jüdischen Vergeltungsgedanken neu zu interpretieren.

---

1) S.o.S. 146ff.
2) S.o.S. 135.
3) S.o.S. 140ff.
4) S.o.S. 196ff und S.201f.

Zwar soll nicht bestritten werden, daß Paulus in seinen Danksagungen und Gebetswünschen, in seinen polemischen Gerichtsansagen, in seinen Unheilsansagen im Rahmen der Lasterkataloge (und Haustafeln), in seiner Darlegung der Rechtfertigungsbotschaft und in seinen Gerichtsparänesen sehr häufig den Gerichts- und Vergeltungsgedanken aus der jüdischen und urchristlichen Tradition aufnimmt und in traditioneller Sprache formuliert; jedoch: Nicht die Aufnahme dieser Traditionen ist das Entscheidende, sondern vielmehr die Interpretation dieser Traditionen durch Paulus und sein durch den Kontext erkennbares Verständnis dieser traditionellen Aussagen.

8.3 Der Ort der Gerichts- und Vergeltungsaussagen innerhalb der paulinischen Eschatologie, Paränese und Soteriologie

Auch in den spezifisch eschatologischen Briefabschnitten, wo eigentlich genauere Ausführungen über Art und Inhalt des künftigen Gerichtes sehr nahe gelegen hätten, wird der Gerichtsgedanke von Paulus nicht thematisiert: In 1.Kor 15 fehlt er ganz, ebenso in der Schilderung der Endereignisse nach 1.Thess 4,16f sowie in Röm 13,11-14; in 1.Thess 5,1-11 klingt der Gerichtsgedanke nur in der traditionellen Taufaussage von V.9f an[1]; auch in 2.Kor 5,1-10 gehört V.10 nicht eigentlich zur eschatologischen Problematik der vorangehenden Verse, sondern dient lediglich zur Begründung der für Paulus entscheidenden ethischen Konsequenz von V.9[2].

Gegenstand der eschatologischen Hoffnung des Paulus ist in erster Linie die im Heilsgeschehen begründete Auferstehung der Christen. Sie wird dem Christen in

---

1) S.o.S. 130ff.
2) S.o.S. 144f.

der Taufe als feste Gewißheit übereignet und bildet den Inhalt des urgemeindlichen christologischen Credos. Der von Paulus aus der jüdischen und urchristlichen Tradition übernommene Gerichtsgedanke ist also für ihn kein selbständiges Thema, gehört also nicht automatisch zu seinen Passagen ad vocem eschata. Überhaupt wird man sagen müssen, daß Paulus seine eschatologischen Vorstellungen nicht zu einem (apokalyptischen) System vereinigt hat, sondern seine eschatologische Hoffnung von dem christologischen Kerygma der Urgemeinde her entfaltet.

Der Gerichtsgedanke in der paulinischen Paränese unterliegt am ehesten dem Verdacht, ein Relikt jüdischer Theologie im corpus Paulinum zu sein[1]. In der Tat darf nicht übersehen werden, daß Paulus sowohl in der aktuell-situationsbezogenen wie auch in der allgemeinen Paränese (siehe die Kapitel 4 und 5) den Gerichts- und Vergeltungsgedanken sehr häufig aus der Tradition übernommen hat und ihn in positiver wie negativer Fassung zur Begründung seiner Paränese verwendet hat. Besonders gern wehrt Paulus das zwischenmenschliche Gericht durch den Gedanken des eschatologischen Gerichtes ab[2]. Die Tatsache, daß das gegenwärtige Züchtigungsgericht Gottes und der Gemeinde ein Ersatz für das eschatologische Gericht ist, hat für Paulus praktische Konsequenzen für die Gestaltung der Herrenmahl-Feier und für die Reinerhaltung der Gemeinde[3]. Der Blick auf das, was die Christen einst im Gericht sein werden, veranlaßt Paulus zu der Ermahnung, daß die Christen in "eschatologischer Souveränität" schon jetzt ihre Streitigkeiten regeln sollen[4].

---

1) Siehe H. Braun, Gerichtsgedanke, S. 66-68, 96-98.
2) 1.Kor 3,3-17; 4,1-5; Gal 6,1-5; Röm 14,1-23; 1.Kor 8-10; Röm 12,19f; s.o.S. 63ff unter 4.1.
3) 1.Kor 11,27-34; 5,1-13; s.o.S. 87ff unter 4.2.
4) 1.Kor 6,1-6; s.o.S. 105ff unter 4.3.

Auch der Blick auf die positive Vergeltung Gottes motiviert das Handeln des Apostels und der Christen[1], da Gott das Handeln der Menschen ernstnimmt und belohnt.

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß die Begründung der Paränese mittels des Lohn-Strafe-Gedankens nur eine Möglichkeit unter vielen ist. Paulus hat den Gerichtsgedanken (so im Rahmen der Lasterkataloge) schon im hellenistischen Judentum bzw. im hellenistischen Judenchristentum vorgefunden[2] und bedient sich seiner neben ganz andersartigen Begründungen, die sogar z.T. eine dominierendere Rolle für ihn spielen: christologische Begründungen bzw. Begründungen aus dem Heilsgeschehen und dem Handeln Gottes überhaupt (Indikativ - Imperativ), Begründungen aus der Taufe, aus dem σῶμα Χριστοῦ-Gedanken, aus der missionarischen Rücksichtnahme, aus der Naherwartung, aus dem alttestamentlichen Gesetz, aus den Einzelgeboten des κύριος, aus der Umwelt des Neuen Testamentes und schließlich aus schlicht pragmatischen Erwägungen[3].

Es ist zwar unzulässig, die Hinweise auf Lohn und Strafe in der paulinischen Paränese einfach abzuwerten oder gar abzutun[4]; der Gerichts- und Vergeltungsgedanke ist auch nicht einfach Negativ-Folie für die Beschreibung des Heilswirkens Gottes. Denn obwohl der Christ durch seinen Glauben an Christus gerettet ist und deshalb das neue Leben verwirklichen kann und soll, steht das Handeln des Christen immer noch unter dem Ernst der eigenen Verantwortlichkeit, die zur Rechenschaft im kommenden Gericht bereit sein muß.

---

1) S.o.S. 110 unter 4.4.
2) S.o.S. 123ff.
3) Vgl. O. Merk, Handeln aus Glauben, S. 232-246; W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote, S. 187-271.
4) So z.B. L. Nieder, Motive der religiös-sittlichen Paränese, S. 137f u.ö.

Wie die paulinische Eschatologie so ist auch die paulinische Soteriologie zunächst als eine Entfaltung des urgemeindlichen christologischen Credos zu verstehen. Bereits die vorpaulinischen kerygmatischen Formeln der hellenistischen Urgemeinde bekennen Christus als den Retter aus dem künftigen Zorngericht (1.Thess 1,10; Phil 3,20; vgl. 1.Thess 5,9f). Paulus nimmt diesen Topos von der Retterfunktion Christi im Endgericht aus der urgemeindlichen Tradition auf und interpretiert ihn durch den für ihn zentralen Rechtfertigungsgedanken (Röm 5,9f; 5,12ff; 8,31-39)[1].

Die Rechtfertigung selbst wird von Paulus als ein forensisches Geschehen verstanden. Durch den Glauben an das in Christus geschehene Heilsgeschehen in Tod und Auferstehung ereignet sich die coram deo geltende Rechtfertigung. Sie erweist ihre Gültigkeit bis hin zu dem künftigen Gerichtsforum Gottes bzw. Christi (Röm 5,9f; 8,31-39). In den präsentischen wie zukünftigen Rechtfertigungsaussagen - das Nebeneinander ist gerade charakteristisch für die paulinische Verkündigung - äußert sich darum die paulinische Soteriologie, die die Rechtfertigung als den richterlichen Freispruch Gottes über dem Sünder versteht.

Die vorpaulinische Überlieferung versteht die Rechtfertigung als in der Taufe geschehene Sündenvergebung[2]; denn in der Taufe wird dem Christen das im Credo bekannte Heilswerk Christi übereignet (Röm 6,1ff; vgl. 4,25). Paulus hingegen begreift die Rechtfertigung nicht nur als Vergebung bestimmter Aktualsünden, sondern als forensische Freisprechung sola gratia et fide (Röm 3,26ff); diese ist durch Christus

---

1) S.o.S. 193ff unter 7.3.
2) 1.Kor 6,11; 1,30; Röm 3,24ff; 6,7; 8,29.

geschehen und wird als zeitlos-gegenwärtige wie als zukünftige Rechtfertigung verstanden. In Antithese zum Judentum, das Rechtfertigung und Gericht auf die ἔργα νόμου und die gnädige Nachsicht Gottes gründet, bindet Paulus die Rechtfertigung als die richterliche Freisprechung Gottes an die in Christus geschehene χάρις τοῦ θεοῦ.

Die Rechtfertigungsaussagen widersprechen somit nicht den Gerichtsaussagen, sondern setzen diese voraus. Rechtfertigung aufgrund des Glaubens und der Gnade und Gericht nach den Werken bilden für Paulus einen in sich einheitlichen Gedanken[1]. Denn Gott allein wirkt die Rechtfertigung des Menschen durch seine Gnade, da der Mensch Sünder ist und bleibt und stets des richterlichen Freispruches Gottes bedarf. Er selbst kann sich diese Freisprechung im Gericht nicht durch seine Leistungen erarbeiten, sondern sich nur durch das Evangelium zusprechen lassen und dem rettenden Heilshandeln Christi glauben. Doch handelt es sich hier um einen Glauben, der sich durch die Liebe als wirksam erweist (Gal 5,6) und der die Verantwortlichkeit des Christen für sein Leben in der Rechenschaft vor dem künftigen Richter nicht überflüssig macht.

---

1) Vgl. H. Conzelmann, Artikel Gericht Gottes im NT, RGG³ II, Sp. 1421.

Abkürzungen:

EKK = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen

Ges.Aufs. = Gesammelte Aufsätze

StUNT = Studien zur Umwelt des Neuen Testamentes, Hrg. K.G. Kuhn

WMANT = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Hrg. G. Bornkamm und G. von Rad

Die Abkürzungen der Periodica und Reihen folgen der 3.Auflage der RGG. Die Literatur wird in den Anmerkungen abgekürzt zitiert.

Literaturverzeichnis:

AALEN, S., Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo 1951

ALTHAUS, P. (Beyer, H.W.), Der Brief an die Galater, in: NTD 8, Die kleinen Briefe des Apostels Paulus, Göttingen 1965[10], S. 1-55

" Paulus und Luther über den Menschen, Gütersloh 1951[2]

BACHER, W., Die Agada der palästinensischen Amoräer, Straßburg, Bd. I 1892, Bd.II 1896, Bd.III 1899

" Die Agada der Tannaiten, Straßburg, Bd.I 1903[2], Bd.II 1890

BACHMANN, P., Der erste Brief des Paulus an die Korinther, KNT 7, Leipzig 1905

" Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, KNT 8, Leipzig 1909

BAMMEL, E., Judenverfolgung und Naherwartung. Zur Eschatologie des 1. Thessalonicherbriefes, ZThK 56, 1959, S. 294-315

" Galater 1,23, ZNW 59, 1968, S. 108-112

BALZ, H.R., Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18-39, BEvTh 59, München 1971

BARNIKOL, E., Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus, Kiel 1929

BARTH, M., Rechtfertigung, ThSt 90, Zürich 1969

BARRETT, C.K., A commentary on the first epistle to the Corinthians, Black's New Testament Commentaries, London 1968

BAUER, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1958[5]

BAUMANN, R., Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1.Korinther 1,1-3,4, Neutestamentliche Abhandlungen NF 5, Münster/Westf. 1968

BAUR, F.C., Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, Hrg. F.F. Baur, Leipzig 1864

BECKER, J., Erwägungen zu Phil 3,20-21, ThZ 27, 1971, S. 16-29

BEHM, J., μετανοέω, μετάνοια, ThW IV, S. 985-1002

" ἀνατίθημι κτλ., ThW I, S. 355-357

BETZ, O., Der Paraklet, Leiden-Köln 1963

BERGER, K., Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts, NTS 17, 1970, S. 10-40

BIETENHARD, H., Kennt das Neue Testament die Vorstellung vom Fegfeuer?, ThZ 3, 1947, S. 101-122

BILLERBECK, P. (-H.L. Strack), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München, Bd.I 1922, Bd.II 1924, Bd.III 1926, Bd.IV 1928, Bd.V (Hrg. J. Jeremias - K. Adolph) 1956, Bd.VI (Hrg. J. Jeremias in Verbindung mit K. Adolph) 1961

BLASS, F. - DEBRUNNER, F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1913[4], 1965[12]

BOHREN, R., Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament, Zürich 1952

BONNARD, P., L' Épitre de Saint Paul aux Philippiens, in: Commentaire du Nouveau Testament X, Neuchatel-Paris 1950

" L' Épitre de Saint Paul aux Galates, in: Commentaire du Nouveau Testament IX, Neuchatel-Paris 1953

BORNEMANN, W., Die Thessalonicherbriefe, MeyerK, Göttingen 1894[3.6]

BORNKAMM, G., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, Ges.Aufs.I, BEvTh 16, München 1966[5]; daraus: Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1-3), S. 9-33; Taufe und neues Leben (Röm 6), S. 34-50; Sünde, Gesetz und Tod (Röm 7), S. 51-69; Paulinische Anakoluthe im Römerbrief, S. 76-82; Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie, S. 123-132

BORNKAMM, G., Studien zu Antike und Urchristentum, Ges.Aufs.II, BEvTh 28, München 1963^2; daraus: Das Gottesgericht in der Geschichte, S. 47-68; Der Lohngedanke im Neuen Testament, S. 69-92; Gesetz und Natur (Römer 2,14-16), S. 93-118; Glaube und Vernunft bei Paulus, S. 119-137; Herrenmahl und Kirche bei Paulus, S. 138-176.

" Geschichte und Glaube II, Ges.Aufs.IV, BEvTh 53, München 1971; daraus: Wandlungen im alttestamentlichen und neutestamentlichen Gesetzesverständnis, S. 73-119; Der Römerbrief als Testament des Paulus, S. 120-139; Theologie als Teufelskunst. Römer 3,1-9, S. 140-148; Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1.Kor 9,19-23 und in der Apostelgeschichte, S. 149-161; Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korintherbriefes, S. 162-194; Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung, S. 195-205.

" Paulus, Urban Bücher 119, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969

BOUSSET, W. - GRESSMANN, H., Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter,(4. photomechan. gedruckte Aufl. mit einem Vorwort von E. Lohse), HNT 21, Tübingen 1966

BRANDENBURGER, E., Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12-21 (1.Kor 15), WMANT 7, Neukirchen 1962

" Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit, WMANT 39, Neukirchen 1968

BRAUN, H., Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus, UNT 19, Leipzig 1930

" Röm 7,7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen, ZThK 56, 1959, S. 1-18 (= Ges. Studien zum NT und seiner Umwelt, Tübingen 1967^2, S. 100-119)

" Qumran und das Neue Testament I u. II, Tübingen 1966

" Exegetische Randglossen zum 1. Korintherbrief (1948/49), in: Ges. Studien zum NT und seiner Umwelt, Tübingen 1967^2, S. 178-204

" πλανάω κτλ., ThW VI, S. 230-254

BRING, R., Der Brief des Paulus an die Galater, Berlin-Hamburg 1968

BRUN, L., Zur Auslegung von II. Cor. 5,1-10, ZNW 28, 1929, S. 207-229

" Segen und Fluch im Urchristentum, Oslo 1932

BULTMANN, R., Das Problem der Ethik bei Paulus (1924), in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (K.H. Rengstorf), Darmstadt 1964, S. 179-199

" Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, ThBl 8, 1929, Sp. 137-151

" Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes (1947), Darmstadt 1963

" Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen 1965[5]

" θάνατος κτλ., ThW II, S. 7-25

" καυχάομαι κτλ., ThW III, S. 646-654

" Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des NeuenTestamentes (Hrg. E. Dinkler), Tübingen 1967; daraus: Römer 7 und die Anthropologie des Paulus (1932), S. 198-209; Glossen im Römerbrief (1947), S. 278-297; Adam und Christus nach Römer 5 (1959), S. 424-444; ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ (1964), S. 470-475

BÜCHSEL, F., (v. Herntrich), κρίνω κτλ., ThW III, S. 920-955

" δίδωμι κτλ., ThW II, S. 168-175

CALVIN, J., Johannes Calvins Auslegung des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe, Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift Bd. 16 (Hrg. O. Weber), Neukirchen 1960

CAMPENHAUSEN, H. von, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1963[2]

CHARLES, R.H., A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism and in Christianity, or: Hebrew, Jewish and Christian Eschatology from the pre-prophetic times till the close of the New Testament canon, London 1899

" The Greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs, Oxford-Darmstadt 1908 = 1960

CONZELMANN, H., Die Apostelgeschichte, HNT 7, Tübingen 1963

" Der Brief an die Kolosser, in: NTD 8, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, Göttingen 1965[10]

" Der Brief an die Epheser, in: NTD 8, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, Göttingen 1965[10]

" Paulus und die Weisheit, NTS 12, 1965/66, S. 231-240

" Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967

" Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie?, EvTh 28, 1968, S. 389-404

" Der erste Brief an die Korinther, MeyerK, Göttingen 1969

CONZELMANN, H., Eschatologie im NT, in: RGG^3 II, Sp. 665-672

" Gericht Gottes im NT, in: RGG^3 II, Sp. 1419-1421

" σκότος κτλ., ThW VII, S. 424-446

COSSMANN, W., Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten, BZAW 29, Gießen 1915

CREMER, H., Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, Gütersloh 1899

DAHL, N.A., Formgeschichtliche Betrachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, BZNW 21, Berlin 1954, S. 3-9

DALBERT, P., Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus, Theologische Forschungen 4, Hamburg 1954

DALMAN, G., Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache, Leipzig 1898

DAVIES, W.D., Paul and Rabbinic Judaism. Some rabbinic elements in Pauline theology, London 1955

DEICHGRÄBER, R., Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen, StUNT 5, Göttingen 1967

DEISSMANN, A., Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1923^4

" Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1925^2

DELLING, G., λαμβάνω κτλ., ThW IV, S. 5-16

" τέλος κτλ., ThW VIII, S. 50-88

DEMKE, C., Zur Auslegung von 2. Korinther 5,1-10, EvTh 29, 1969, S. 589-602

DIBELIUS, M., Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909

" An die Thessalonicher I/II. An die Philipper, HNT 11, Tübingen 1925^2

" An die Kolosser, Epheser. An Philemon, HNT 12, (3.Aufl. neubearbeitet von H. Greeven), Tübingen 1953

" Aufsätze zur Apostelgeschichte, Göttingen 1957^3; daraus: Paulus auf dem Areopag (1939), S. 29-70

" Die Pastoralbriefe, HNT 13 (4., ergänzte Aufl. von H. Conzelmann), Tübingen 1966

DIETRICH, E.K., Die Umkehr (Bekehrung und Buße) im Alten Testament und im Judentum bei besonderer Berücksichtigung der neutestamentlichen Zeit, Stuttgart 1936

DINKLER, E., Zum Problem der Ethik bei Paulus. Rechtsnahme und Rechtsverzicht (1.Kor 6,1-11), (1952), in: Signum Crucis, Tübingen 1967, S. 204-240

" Die Taufterminologie in 2.Kor 1,21f, (1962), in: Signum Crucis, Tübingen 1967, S. 99-117

DOBSCHÜTZ, E. von, Die Thessalonicherbriefe, MeyerK, Göttingen 1909[7]

DODD, C.H., Gesetz der Freiheit, München 1960

DOSKOCIL, W., Der Bann in der Urkirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung, Münchener Theol. Studien III. Kanon. Abt. 11. Bd., München 1958

DÜLMEN, A. van, Die Theologie des Gesetzes bei Paulus, Stuttgarter Biblische Monographien 3, Stuttgart 1968

EHRHARDT, A., Sakrament und Leiden, EvTh 7, 1947/48, S. 99-115

ELTESTER, W., Gott und die Natur in der Areopagrede, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, BZNW 21, Berlin 1954, S. 202-227

ERNESTI, F.F.T.L., Die Ethik des Apostels Paulus in ihren Grundzügen dargestellt, Braunschweig 1868

EWALD, P., Der Brief des Paulus an die Philipper, KNT 11, (4., durchgesehene und vermehrte Aufl. von G. Wohlenberg), Leipzig-Erlangen 1923

FASCHER, E., Theologische Beobachtungen zu δεῖ, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, BZNW 21, Berlin 1954, S. 228-254

FEINE, P., Das gesetzesfreie Evangelium nach seinem Werdegang dargestellt, Leipzig 1899

" Theologie des Neuen Testamentes, Leipzig 1922

FICHTNER, J., Weisheit Salomos, HAT 6, Tübingen 1938

FILSON, F.V., St. Paul's conception of recompense, UNT 21, Leipzig 1931

FISHBURNE, C.W., I Cor iii 10-15 and the Testament of Abraham, NTS 17, 1970/71, S. 109-115

FLÜCKIGER, F., Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Röm 2,14ff), ThZ 8, 1952, S. 17-42

FOERSTER, W., διαβάλλω, διάβολος, ThW II, S. 69-80

FOERSTER, W., κλῆρος κτλ., ThW III, S. 757-786

" σατανᾶς, ThW VII, S. 151-165

FREUNDORFER, J., Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5,12-21, Neutestamentliche Abhandlungen XIII, 1-2, Münster/Westf. 1927

FRIDRICHSEN, A., Themelios. 1.Kor 3,11, ThZ 2, 1946, S. 316f

FRIEDRICH, G., Ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται Röm 5,13, ThLZ 72, 1952, Sp. 523-528

" Der Brief an die Philipper, in: NTD 8, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, Göttingen 1965 10

" Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen, ThZ 21, 1965, S. 502-516

FUCHS, E., Die Freiheit des Glaubens. Römer 5-8 ausgelegt, BEvTh 14, München 1949

" Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament, Tübingen 1965; daraus: Hermeneutik? (1959/1960), S. 116-135; Die Zukunft des Glaubens nach 1.Thess 5,1-11, S. 334-363

GÄUMANN, N., Taufe und Ethik. Studien zu Römer 6, BEvTh 47, München 1967

GALE, H.M., The use of analogy in the letters of Paul, Philidelphia 1964

GAUGLER, E., Der Brief an die Römer, Prophezei, Bd. I, Zürich 1945, Bd. II, Zürich 1952

GEORGI, D., Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike, WMANT 11, Neukirchen 1964

" Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, Theologische Forschungen 38, Hamburg 1965

GNILKA, J., Ist 1.Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?, Würzburg 1955

" Der Philipperbrief, Herders Theol. Kommentar zum NT, Freiburg-Basel-Wien 1968

GODET, F., Kommentar zu dem Brief an die Römer (Hrg. E.R. und K. Wunderlich) I u. II, Hannover 1892/93

GRAFE, E., Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, in: Festschrift für Carl von Weizsäcker, Freiburg 1892, S. 251-286

" Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen, Leipzig-Freiburg 1893 2

GREEVEN, H., Gebet und Eschatologie im Neuen Testament, Inaugural-Dissertation Greifswald, Gütersloh 1931

GRUNDMANN, W., δεῖ κτλ., ThW II, S. 21-25

" δόκιμος κτλ., ThW II, S. 258-264

" δύναμαι κτλ., ThW II, S. 286-318

" ἐγκράτεια κτλ., ThW II, S. 338-340

GÜTTGEMANNS, E., Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie, FRLANT 90, Göttingen 1966

HARDER, G., Paulus und das Gebet, Neutestamentliche Forschungen 10, Gütersloh 1936

HAUCK, F., θερίζω κτλ., ThW III, S. 132f

HAUFE, C., Die sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus, Halle (Saale) 1957

HEINRICI, C.F.G., Der zweite Brief an die Korinther, MeyerK, Göttingen 1900[8]

HOLSTEN, C., Das Evangelium des Paulus II, (Hrg. P. Mehlhorn), Berlin 1898

HOLTZMANN, H.J., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie Bd. II, Tübingen 1911[2]

HUNZINGER, C.H., Die jüdische Bannpraxis im neutestamentlichen Zeitalter, Diss. masch., Göttingen 1954

" Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinarordnung der Gemeinde von Qumran, in: Qumran-Probleme (Hrg. H. Bardtke), Berlin 1963, S. 231-247

JACOBY, H., Neutestamentliche Ethik, Königsberg 1899

JAMES, M.R., The Testament of Abraham, Text and Studies II, Cambridge 1892

JEREMIAS, J., Unbekannte Jesusworte, Gütersloh 1963[4]

" Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966; daraus: Zu Rm 1,22-32 (1954), S. 219-221; Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen (1953), S. 269-276; Chiasmus in den Paulusbriefen (1958), S. 276-290

" Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1967[4]

" παῖς θεοῦ C.D., ThW V, S. 676-713

JERVELL, J., Imago Dei. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, FRLANT 76, Göttingen 1960

JOEST, W., Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese, Göttingen 1961[3]

JÜLICHER, A., Der Brief an die Römer, in: Die Schriften des Neuen Testamentes II (Hrg. W. Bousset u. W. Heitmüller), Göttingen 1917[3], S. 223-335

JÜNGEL, E., Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2, Tübingen 1962

" Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Römer 5,12-21, ZThK 60, 1963, S. 42-74

KABISCH, R., Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus, Göttingen 1893

KAMLAH, E., Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 7, Tübingen 1964

KÄSEMANN, E., Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II. Korinther 10-13 (1942), in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (Hrg. K.H. Rengstorf), Darmstadt 1964, S. 475-521

" Exegetische Versuche und Besinnungen I (Ges. Aufs.), Göttingen 1964[3]; daraus: Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, S. 11-34; Zum Verständnis von Römer 3,24-26; S. 96-101

" Exegetische Versuche und Besinnungen II (Ges. Aufs.), Göttingen 1964; daraus: Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament, S. 69-82; Gottesgerechtigkeit bei Paulus, S. 181-194; Eine paulinische Variation des "amor fati", S. 223-239

" Geist und Buchstabe, in: Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, S. 237-285

KASTING, H., Die Anfänge der urchristlichen Mission. Eine historische Untersuchung, BEvTh 55, München 1969

KAUTZSCH, E., (Hrg.) Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes Bd.I u. II, Tübingen 1960 (= Darmstadt 1962)

KLOSTERMANN, E., Die adäquate Vergeltung in Rm 1,22-31, ZNW 32, 1933, S.1-6

KOCH, K., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, ZThK 52, 1955, S. 1-42

" Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 1970

KRAMER, W., Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, AThANT 44, Zürich-Stuttgart 1963

KÜHL, E., Rechtfertigung auf Grund Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus, Königsberg 1904

" Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1913

KUHN, K.G., (Hrg.) Konkordanz zu den Qumrantexten, Göttingen 1960

KÜMMEL, W.G., Anhang zu: H. Lietzmann, An die Korinther I/II, HNT 9, Tübingen 1949[4], S. 165- 214

" Einleitung in das Neue Testament (13., völlig neubearbeitete Aufl. der Einleitung von P. Feine und J. Behm), Heidelberg 1964

KUHLMANN, G., Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus. Eine Studie zur Grundlegung der paulinischen Anthropologie, Neutestamentliche Forschungen I/7, Gütersloh 1930

KUSS, O., Die Heiden und die Werke des Gesetzes, MThZ 5, 1954, S. 77-98

" Der Römerbrief I und II, Regensburg 1963[2]

LANG, F., πῦρ κτλ., ThW VI, S. 927-953

LIETZMANN, H., An die Galater, HNT 10, Tübingen 1932[3]

" An die Römer, HNT 8, Tübingen 1971[5]

" An die Korinther I/II, HNT 9, Tübingen 1949[4]

LIPSIUS, R.A., Die paulinische Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung einiger verwandten Lehrstücke nach den vier Hauptbriefen des Apostels, Leipzig 1853

LOHMEYER, E., Vom göttlichen Wohlgeruch, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Jahrgang 1919 9. Abhandlung, Heidelberg 1919

" Der Brief an die Philipper, MeyerK, Göttingen 1964[13]

" Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, MeyerK, Göttingen 1961[12]

LOHSE, E., Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi, FRLANT 64, Göttingen 1963[2]

" Die Texte aus Qumran, München 1964

LOHSE, E., Taufe und Rechtfertigung bei Paulus, KuD 11, 1965, S. 308-324

" πρόσωπον κτλ., ThW VI, S. 769-781

" Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, MeyerK, Göttingen 1968[13] (1.Aufl. der Neubearbeitung)

LÜDEMANN, H., Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre, Kiel 1872

LÜHRMANN, D., Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden, WMANT 16, Neukirchen 1965

LÜNEMANN, G., Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe an die Thessalonicher, MeyerK, Göttingen 1878[4]

LÜTGERT, W., Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums, Leipzig 1905

LUTHER, M., Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, Münchener Ausgabe Ergänzungsreihe 2.Bd. (Hrg. H.H. Borgert und G.Merz) übersetzt von E. Ellwein, München 1965

LUZ, U., Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49, München 1968

MARMORSTEIN, A., The doctrine of merits in old Rabbinical literature, London 1920

" Paulus und die Rabbinen , ZNW 30, 1931, S. 271-285

MARXSEN, W., Auslegung von 1.Thess 4,13-18, ZThK 66, 1969, S. 22-37

MATTERN, L., Das Verständnis des Gerichts bei Paulus, AThANT 47, Zürich-Stuttgart 1966

MAURER, C., Der Galaterbrief, Prophezei, Zürich 1943

" Grund und Grenze apostolischer Freiheit, in: Antwort. Festschrift zum 70. Geb. von K. Barth, Zürich 1956, S. 630-641

MEINERTZ, M., Schisma und Hairesis im NT, BZ 1, 1957, S. 114-118

MERK, O., Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik, Marburger Theologische Studien 3, Marburg 1968

MESSEL, N., Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, BZAW 30, Gießen 1915

MERK, O., Der Beginn der Paränese im Galaterbrief, ZNW 60, 1969, S. 83-104

MICHAELIS, W., Der Brief des Paulus an die Philipper, THKNT 11, Leipzig 1935

MICHEL, O., Paulus und seine Bibel, BFChTh 2,18, Gütersloh 1929

" Der Lohngedanke in der Verkündigung Jesu, ZsystTh 9, 1932, S. 47-54

" Der Brief an die Römer, MeyerK, Göttingen 1963[12]

" Der Brief an die Hebräer, MeyerK, Göttingen 1966[12]

" ναός, ThW IV, S. 884-895

" Fragen zu 1. Thessalonicher 2,14-16: Antijüdische Polemik bei Paulus, in: Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge (Hrg. W. Eckert, N.P. Levinson, M. Stöhr), München 1967, S. 50-59

MOORE, G.F., Judaism in the first centuries of the Christian era. The age of Tannaim, Bd.I-III, Cambridge 1927-30

MOULE, C.F.D., The judgement theme in the sacraments, in: Festschrift für C.H. Dodd, Cambridge 1956, S. 464-481

MOULTON, W.F. - GEDEN, A.S., A concordance to the Greek Testament according to the texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English revisers, Edinburgh 1963[4]

MÜLLER, C., Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11, FRLANT 86, Göttingen 1964

MUNCK, J., Paulus und die Heilsgeschichte, Aarhus 1954

" I. Thess i 9-10 and the missionary preaching of Paul. Textual exegesis and hermeneutic reflections, NTS 9, 1962/63, S. 95-110

NAUCK, W., Die Tradition und Komposition der Areopagrede, ZThK 53, 1956, S. 11-52

NEUENZEIT, P., Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, Studien zum Alten und Neuen Testament 1 München 1960

NIEDER, L., Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik, Münchener Theologische Studien I. Histor. Abt. 12.Bd., München 1956

NISSEN, A., Tora und Geschichte im Spätjudentum, NovTest 9, 1967, S. 241-278

NÖTSCHER, F., Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte, Bonn 1956

NORDEN, E., Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede, Leipzig-Berlin 1913

OEPKE, A., Die Missionspredigt des Apostels Paulus. Eine biblisch theologische und religionsgeschichtliche Untersuchung, Leipzig 1920

" Der Brief des Paulus an die Galater, THKNT IX, Leipzig 1937

OLTMANNS, K., Das Verhältnis von Röm 1,18-3,20 zu Röm 3,21ff, ThBl 8, 1929, Sp. 110-116

OSTEN-SACKEN, P.von der, Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran, StUNT 6, Göttingen 1969

PERCY, E., Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe, Lund 1946

PESCH, W., Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums, Münchener Theologische Studien, I. Histor. Abt. 7.Bd., München 1955

" Der Sonderlohn für die Verkündigung des Evangeliums, in: Festschrift für J. Schmid, Regensburg 1963, S. 199-206

PFITZNER, V.C., Paul and the Agon Motif. Traditional athletic imagery in the Pauline literature, Suppl.NovTest XVI, Leiden 1967

PFLEIDERER, O., Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie, Leipzig 1890

" Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren, Bd.I u. II, Berlin 1902^2

PHILONENKO, ., Les interpolations chrétiennes des Testamentes des Douze Patriarches, Paris 1960

POHLENZ, M., Paulus und die Stoa (1949), in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (Hrg. K.H. Rengstorf), Darmstadt 1964, S. 522-564

POPKES, W., Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament, AThANT 49, Zürich-Stuttgart 1967

POTT, A., Das Hoffen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben, UNT 7, Leipzig 1915

RAD, G. von, Theologie des Alten Testamentes. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1966^5; Band II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1968^5

" - DELLING, G., ἡμέρα, ThW II, S. 945-956

RESCH, A., Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente, Leipzig 1906^2

RIESSLER, P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel (1927), Heidelberg 1966[2]

RIGAUX, B., Saint Paul. Les Épitres aux Thessaloniciens, Études Bibliques, Paris-Gembloux 1956

RISSI, M., Studien zum zweiten Korintherbrief. Der alte Bund - Der Prediger - Der Tod, AThANT 56, Zürich 1969

RITSCHL, A., Rechtfertigung und Versöhnung II. Der biblische Stoff der Lehre, Bonn 1890[3]

ROLLER, O., Das Formular der Paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe, BWANT 58, Stuttgart 1933

RÖSSLER, D., Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie, WMANT 3, Neukirchen 1960

SANDERS, J.T., The transition from the opening epistolary thanksgiving to body in the letters of the Pauline corpus, JBL 81, 1962, S. 348-382

SEEBERG, A., Der Katechismus der Urchristenheit (1903), mit einer Einführung von F. Hahn, ThB 26, München 1966

SIEFFERT, F., Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater, MeyerK, Göttingen 1880[6]

SJÖBERG, E., Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur, BWANT 79, Stuttgart-Berlin 1938

" Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, Lund 1946

SODEN, H. von, Sakrament und Ethik. Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1.Kor 8-10, (1931), in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (Hrg. K.H. Rengstorf), Darmstadt 1964, S. 338-379

SOUCEK, J.B., Zur Exegese von Röm 2,14ff, in: Antwort. K. Barth-Festschrift zum 70. Geb., Zürich 1956, S. 99-113

SCHENKE, M., Aporien im Römerbrief, ThLZ 92, 1967, Sp. 881-888.

SCHLATTER, A., Theologie des Neuen Testamentes. Die Lehre der Apostel, Stuttgart 1920

" Der Glaube im Neuen Testament (1927), Darmstadt 1963[4]

" Paulus. Der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther (1934), Stuttgart 1969[4]

" Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief (1935), Stuttgart 1965[4]

SCHLIER, H., αἱρέομαι κτλ., ThW I, S. 179-184

" Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957

SCHLIER, H., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg 1958[2]; daraus: Von den Heiden - Röm 1,18-32 (EvTh 1938), S. 29-37; Von den Juden - Röm 2,1-29 (EvTh 1938), S. 38-47

" Der Brief an die Galater, MeyerK, Göttingen 1962[12]

SCHMIDT, H.W., Der Brief des Paulus an die Römer, THKNT 6, Berlin 1962

SCHMITHALS, W., Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen, Theologische Forschungen 35, Hamburg 1965

" Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen, FRLANT 66, Göttingen 1965[2]

SCHNIEWIND, J., Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, Bonn 1910

SCHOEPS, H.-J., Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959

SCHOTTROFF, L., Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, WMANT 37, Neukirchen 1970

SCHRAGE, W., Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, Gütersloh 1961

SCHUBERT, P., Form and function of the Pauline thanksgivings, BZNW 20, Berlin 1939

SCHÜRER, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (Bd.I 1901; Bd.II 1907; Bd.III 1909), Hildesheim 1964

SCHULZ, S., Die Anklage in Röm 1,18-32, ThZ 14, 1958, S.161-173

SCHWEIZER, E., Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht, ThLZ 79, 1954, Sp. 577-592

" Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, AThANT 35, Zürich 1959

" Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, AThANT 28, Zürich 1962[2]

" πνεῦμα κτλ., ThW VI, S. 394-449

" σῶμα κτλ., ThW VII, S. 1024-1091

" υἱός κτλ., ThW VIII, S. 355-395

STECK, O.H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WMANT 23, Neukirchen 1967

STRACK, H.-L., Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, Schriften des Institutum Judaicum Berlin Nr. 37, Leipzig 1910

STRAUB, W., Die Bildersprache des Apostels Paulus, Tübingen 1937

STRECKER, G., Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11, ZNW 55, 1964, S. 63-78

STUHLMACHER, P., Gottes Gerechtigkeit bei Paulus, FRLANT 87, Göttingen 1965

TACHAU, P., 'Einst' und 'Jetzt' im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte, FRLANT 105, Göttingen 1972

TEICHMANN, E., Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik, Freiburg-Leipzig 1896

TITIUS, A., Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkte der Seligkeit, Tübingen-Freiburg-Leipzig 1900

UNNIK, W.C. van, Reisepläne und Amensagen, Zusammenhang und Gedankenfolge in 2. Korinther 1:15-24, in: Festschrift für J. de Zwaan, Haarlem 1953, S. 215-234

" Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv der altkirchlichen Paränese, in: Festschrift für J.Jeremias zum 60. Geb., BZNW 26, Berlin 1964², S. 221-234

VIELHAUER, P., Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus, Karlsruhe 1940

VISCHER, L., Die Auslegungsgeschichte von 1.Kor 6,1-11. Rechtsverzicht und Schlichtung, Tübingen 1955

VÖGTLE, A., Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht, Neutestamentliche Abhandlungen XVI 4-5, Münster/Westf. 1936

VOLZ, P., Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt, Tübingen 1934

WAGNER, M., Der Lohngedanke im Evangelium, NKZ 43, 1932, S. 106-139

WALKER, R., Die Heiden und das Gericht, EvTh 20, 1960, S. 302-314

WEGENAST, K., Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen, WMANT 8, Neukirchen 1962

WEINEL, H., Biblische Theologie des Neuen Testamentes. Die Religion Jesu und des Urchristentums, Tübingen 1913[2]

WEISS, B., Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes, Stuttgart-Berlin 1903[7]

" Die Religion des Neuen Testamentes, Stuttgart-Berlin 1903

WEISS, J., Das Urchristentum (Hrg. R. Knopf), Göttingen 1914/17

" Der erste Korintherbrief (1910), MeyerK, Göttingen 1970[9]

WENDLAND, H.D., Die Briefe an die Korinther, NTD 7, Göttingen 1968[12]

WERNLE, P., Der Christ und die Sünde bei Paulus, Freiburg-Leipzig 1897

WESTERMANN, C., Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66, ATD 19, Göttingen 1966

" Grundformen prophetischer Rede, BEvTh 31, München 1968[3]

WETTER, G.P., Der Vergeltungsgedanke bei Paulus. Eine Studie zur Religion des Apostels, Göttingen 1912

WIBBING, S., Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte, BZNW 25, Berlin 1959

WICHMANN, W., Die Leidenstheologie. Eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum, BWANT 53, Stuttgart 1930

WICKERT, U., Der Philemonbrief - Privatbrief oder apostolisches Schreiben?, ZNW 52, 1961, S. 230-238

WILCKENS, U., Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen, WMANT 5, Neukirchen 1963[2]

" Warum sagt Paulus: "Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht?", in: EKK Vorarbeiten Heft 1, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1969, S. 51-77

WINDISCH, H., Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origines. Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte, Tübingen 1908

" Der zweite Korintherbrief (1924), MeyerK, Göttingen 1970[9]

" Die katholischen Briefe, HNT 15, Tübingen 1951[3]

" Der Hebräerbrief, HNT 14, Tübingen 1931[2]

WOHLENBERG, G., Der erste und zweite Thessalonicherbrief, KNT 12, Leipzig 1909²

WREDE, W., Paulus, Halle 1904, in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (Hrg. K.H. Rengstorf), Darmstadt 1964, S. 1-97

ZAHN, A., Das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Apostel Paulus, Halle 1892²

ZAHN, T., Der Brief des Paulus an die Galater, KNT 9, Leipzig 1907²

" Der Brief des Paulus an die Römer, KNT 6, Leipzig-Erlangen 1925³

Nachtrag:

Gleichzeitig mit dieser Arbeit lag der Theol. Fakultät der Universität Göttingen die Habilitationsschrift von P. von der Osten-Sacken: "Der Erste unter vielen Brüdern. Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie" vor.

Da mir der Autor freundlicherweise sein Maschinen geschriebenes Handexemplar zur Verfügung gestellt hat, konnte ich nachträglich an einigen Stellen auf seine Arbeit Bezug nehmen.

Lebenslauf

Geboren am 18.3.1944 in Braunschweig als erstes Kind des Polizeimeisters Ernst E. Synofzick und seiner Ehefrau Gertrud geb. Duddek. Aufgewachsen in Salzgitter, dort Besuch der Volksschule und des math.-nat. und neusprachlichen Gymnasiums. Abitur 1963. Theologiestudium in Bethel, Heidelberg und Göttingen. 1968 erstes theologisches Examen vor dem Prüfungsausschuß der Braunschweigischen ev.-luth. Landeskirche. Danach einjähriges Vikariat in Liebenburg, Kreis Goslar. Seit dem 1.5.1969 wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Prof. J. Jeremias, Göttingen. Im Mai 1970 zweites theologisches Examen vor dem oben genannten Prüfungsausschuß und Ordination in Braunschweig. Seit dem 1.7.1972 Pastor zu St. Matthäus II in Salzgitter-Lebenstedt.

Ich bin mit Dr. med. Margot Böttcher verheiratet; wir haben zwei Kinder.

Herzlich zu danken habe ich meinen Göttinger Lehrern im Neuen Testament, Herrn Prof. D. Hans Conzelmann für seine Ermutigung zur Beschäftigung mit dem Thema dieser Arbeit, Herrn Prof. D. Dr. Joachim Jeremias, D.D., für die gründliche Anleitung zur exegetischen Arbeit und für manches förderliche Gespräch während meiner dreijährigen Assistentenzeit, sowie Herrn Landesbischof Prof. D. Eduard Lohse für die Betreuung bei der Fertigstellung dieser Arbeit.

Ernst Synofzik